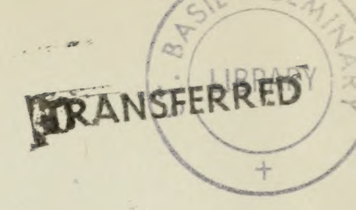
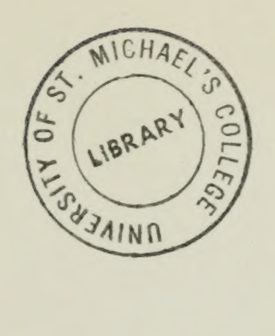

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01973405 2


TRANSFERRED
LIBRARY


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



ÉTUDES

SUR LES

RELIGIONS SÉMITIQUES

Harum serie, Nostrique auctoritate Officii, facultatem quantum in Nobis est, concedimus Adm. Reverendo Patri Magistro Fr. Mariae-Josepho Lagrange, Ordinis nostri, ut possit typis mandare opus, cui titulus : *Les Religions sémitiques*, ab ipso compositum ac de mandato Nostro revisum et approbatum a RR. PP. in sacra theologia Lectoribus Fr. Vincentio Scheil et Fr. Mauro-Maria Kaiser, ejusdem Ordinis. Servatis de jure servandis.

Datum Romae, die 18 Octobris 1902.

Fr. Andreas Frühwirth,
Magister Generalis.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 26 Octobris 1902.

† Franciscus, Card. Richard
Arch. Parisiensis.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE).

ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTUDES
SUR LES
RELIGIONS SÉMITIQUES

PAR

LE P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE
DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

—

1903

S. JOSEPH SPONSO B. M. V.

V. S. L. A.

A MONSIEUR LE MARQUIS DE VOGÜÉ

Ce livre est un fruit de vos leçons et de vos exemples; je souhaiterais qu'il fût moins indigne de vous être présenté. Vous avez eu le premier l'idée d'une école biblique à Jérusalem; nous avons essayé de la réaliser comme vous l'aviez conçue, et déjà l'école américaine et l'école allemande, qui sont venues ensuite, attestent la fécondité de cette initiative.

Partout, en Palestine et en Syrie, nous retrouvons vos traces. Votre « Temple de Salomon », vos « Églises de Terre Sainte », vos études d'épigraphie sémitique et d'architecture byzantine dans la Syrie centrale et le Hauran, ne sont pas seulement un point de départ : c'est une moisson; il ne nous reste qu'à glaner.

Il est vrai que le champ des découvertes s'est considérablement accru, surtout pour les Sémites. Il va maintenant de Carthage à Suse, et leur importance dans l'ordre religieux devient chaque jour plus manifeste. Vous m'avez dit : « Il est temps que le grand public soit saisi de l'évolution qui se fait dans la critique des sources religieuses que, pour ma part, je considère comme nécessaire au maintien de la foi dans les régions intellectuelles ». En même temps vous m'engagiez à entreprendre ce travail. Je ne pouvais me dérober à une invitation si bienveillante. Cependant j'ai pensé que la religion d'Israël ne pouvait être mise dans son vrai jour, à la fois historique et divin, si on n'étudiait les religions des Sémites voisins, non par des allusions détachées, mais dans une vue d'ensemble. Il reste à reprendre séparément la religion des Hébreux : la comparaison ne fera que mieux ressortir son éclatante supériorité religieuse et morale, surtout le germe de progrès qu'elle porte dans son sein, indices as-

surés de la Révélation. Si, en lisant cet ouvrage, on comprend, même par ce qui lui manque, la nécessité de ces études pour l'intelligence de l'Ancien Testament et par suite du Nouveau, vous ne regretterez pas les encouragements dont vous honorez notre œuvre de Jérusalem.

AVANT-PROPOS

Le quart environ de ces *Études* a déjà paru dans la *Revue biblique*. C'est dire qu'on se proposait surtout d'éclaircir certains points de l'histoire d'Israël par la comparaison avec les peuples voisins. Peu à peu de nouveaux objets se sont présentés de façon à constituer presque un ensemble. Il est cependant loin d'être complet et si les titres longs étaient encore de mode, il eût fallu intituler ce volume : Quelques études sur les religions sémitiques en ce qui touche de plus près à la religion des Israélites, soit par le contraste des idées, soit par la ressemblance des traditions et des rites.

En dehors de ce but indirectement biblique, ce qui peut nous excuser de publier une œuvre aussi imparfaite, c'est qu'il n'en existe aucune qui fasse connaître toutes les institutions religieuses fondamentales des Sémites.

Le seul ouvrage qui porte à peu près ce titre est celui de W. R. Smith. On y trouve semés à pleines mains les détails d'érudition les plus rares, mêlés aux vues les plus pénétrantes; mais l'unique volume qui ait paru roule presque entièrement sur le sacrifice, tient peu de compte de la religion babylonienne, et il est constamment dominé par une idée fausse, l'importance exagérée du totémisme dans l'histoire de la religion. Comme il arrive ordinairement, les élèves ont été encore plus systématiques que le maître, d'où l'inondation de totémisme dont nous avons souffert.

Baudissin a donné des *Études* très documentées mais spéciales, déjà en partie vieillies. Les *Contributions* de Baethgen sont soignées, mais concentrées autour des idées sur Dieu qu'il analyse d'ailleurs fort bien.

Les *Restes du paganisme arabe* de Wellhausen sont un excellent recueil de ce que peuvent fournir les écrivains musulmans sur l'Arabie.

Dans le champ de la Mésopotamie, Jastrow a condensé les principaux résultats; une foule d'observations ingénieuses se rencontrent

dans les ouvrages de Hommel, de Winckler, de Zimmern, de Jensen, de Scheil, de Loisy, mêlées chez les deux premiers à des théories très aventureuses.

Pour les régions araméennes, le marquis de Vogüé est demeuré le maître respecté de l'érudition archéologique et épigraphique.

En pays de Canaan, personne n'a exercé plus de perspicacité que Clermont-Ganneau dans ses *Études* et dans son *Recueil* pour l'archéologie orientale. Malheureusement ce savant, dont les rapprochements inattendus attestent l'érudition la plus variée, ne paraît pas se soucier de faire une synthèse, qui demeure, nous l'avouons, l'œuvre de l'avenir.

Aussi nous sommes-nous proposé surtout d'encourager à ces études les jeunes travailleurs catholiques ; à eux de remplir le cadre que nous esquissons.

C'est dans leur intérêt que nous avons composé les appendices qui terminent ce volume. On ne pouvait songer à reproduire les textes assyriens qui sont assez accessibles dans la *Keilinschriftliche Bibliothek;* il eût fallu insérer en particulier tout l'excellent travail de Jensen, *Mythen und Epen.* Nous avons choisi de préférence des textes phéniciens, puisque les Phéniciens étaient les plus rapprochés des Hébreux par la langue comme par l'habitat. Les plus importants de ces textes se trouvent dans le *Corpus* des inscriptions sémitiques, mais tout le monde ne l'a pas sous la main, et, pour le tarif de Marseille en particulier, la traduction du *Corpus* est déjà un peu surannée. Le manuel d'Épigraphie sémitique de Lidzbarski est appelé à rendre aussi de très bons services.

M. Maspero et la maison Hachette ont bien voulu nous autoriser à reproduire quelques-unes des illustrations de la grande *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* à laquelle nous renvoyons souvent. Qu'ils veuillent bien accepter ici tous nos remerciements.

Les transcriptions suivent les usages reçus. Quand le mot est censé devenu français, nous écrivons *ou* le son indiqué par *u* dans les mots sémitiques écrits en italiques. Quand la prononciation est incertaine, le mot se présente parfois sous plusieurs formes, ainsi Khamôn ou Khammân, etc.

Ce volume suivra de très près le Commentaire des Juges ; en fait, il représente notre travail des deux dernières années, l'impression des Juges ayant été retardée pour divers motifs.

6 novembre 1902.

Fr. M.-J. Lagrange.

INDICATION DES OUVRAGES LE PLUS SOUVENT CITÉS, QUELQUEFOIS EN ABRÉGÉ

AF., *Altorientalische Forschungen,* de H. Winckler.
AU. ou *Altisr. Ueb., Altisraelitische Ueberlieferung,* de F. Hommel.
Auf., Aufsätze und Abhandlungen, du même.
BAETHGEN, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte.*
CIS., *Corpus inscriptionum semiticarum.* Les inscriptions phéniciennes sont désignée par *ph.*, les puniques par *pu.*, les araméennes par *ar.* Quand il y a deux chiffres, le premier indique le numéro du *Corpus,* le deuxième la ligne.
CLERMONT-GANNEAU, *Études d'Archéologie orientale, Recueil d'Archéologie orientale.*
FHG., *Fragmenta historicorum græcorum,* éd. Didot.
HW. ou AHW., *Assyrisches Handwörterbuch,* de Delitzsch.
JASTROW, *The religion of Babylonia and Assyria.*
KB., *Keilinschriftliche Bibliothek,* de Schrader, etc.
LID., LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischenEpigraphik* et *Ephemeris.*
MASPERO, *Histoire..., Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.*
RB., *Revue biblique.*
Rel. Sem., Religion of the Semites, 2e éd. anglaise, de W. Robertson Smith.
RES., *Répertoire d'épigraphie sémitique.*
Reste..., Reste arabischen Heidentums, de J. Wellhausen.
SCHEIL, *Textes élamites-sémitiques* et autres ouvrages.
SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e éd.
Studien..., Studien zur semitischen Religionsgeschichte, de Baudissin.
D'autres indications sur des sujets spéciaux

ERRATA

Page 25,	ligne 2 d'en bas,	*lisez*	Giaubensgesetz	*au lieu de*	Glaubengesetz.
— 95,	— 11 d'en bas,	—	à l'influence	—	l'influence.
— 189,	— 20 d'en bas,	—	Dhou'l-Khalasa	—	Dhou'l-Kalasa.
— 194,	— 11 d'en bas,	—	or small	—	ors mall.
— 200,	— 2 d'en haut,	—	stèles	—	sièles.
— 259,	— 16 d'en bas,	—	side	—	sido.
— 260,	— 4 d'en bas,	—	Jede Einwirkung	—	Iede Enwirkung.
— 262,	— 7 d'en bas,	—	Glaser	—	Glazer.

ÉTUDES

SUR

LES RELIGIONS SÉMITIQUES

INTRODUCTION

LES ORIGINES DE LA RELIGION ET DE LA MYTHOLOGIE

En étudiant la religion des Sémites, nous nous proposions seulement d'éclairer quelques points obscurs de la religion des peuples voisins ou parents d'Israël. Ce domaine est encore peu exploré et cependant les découvertes épigraphiques l'étendent chaque jour davantage. Le plus sage serait donc assurément de se borner à recueillir les faits nouveaux et à tirer les conclusions particulières les plus certaines. Pour notre part, nous nous sommes efforcé d'éloigner de notre esprit toute idée préconçue. Nous ne nous croyions pas tenu de faire entrer en ligne la Révélation primitive puisque l'Écriture qui nous l'enseigne ajoute qu'elle a été oblitérée Jamais même nous n'avons cédé à la tentation d'insister plus que de raison sur les symptômes de décadence religieuse. Et cependant on ne peut aborder ces problèmes sans rencontrer chez les auteurs des expressions toutes faites : évolution, animisme, fétichisme, adoration des ancêtres, qui supposent des convictions parfaitement arrêtées sur la religion préhistorique de ceux dont l'histoire religieuse est encore si mal connue. Cela est étrange et peu rationnel, mais combien humain, si notre instinct souvent frustré nous pousse à connaître ce qui nous échappe le plus, les origines! Il faut donc le reconnaître, il existe un système tout fait pour expliquer les origines de la Religion ; on l'applique aux Sémites comme aux autres et bien peu d'auteurs ont assez de liberté d'esprit pour s'y soustraire dans l'appréciation des faits particuliers ; on peut le nommer d'un mot : l'animisme évolutif. Nous avons donc été obligé d'élargir

notre horizon, et comme il est impossible de comprendre la Bible sans connaître les Sémites, les Sémites eux-mêmes rentrent dans le grand mouvement religieux de l'humanité.

Il faut remonter plus haut qu'eux et examiner en elle-même la théorie moderne sur l'origine des religions. Elle est séduisante, parce que l'évolution est partout dans l'histoire, et que l'animisme est presque partout dans les religions. Mais elle est insuffisante parce qu'elle omet une distinction fondamentale. Tout a été pour nous confus dans cette matière tant que nous n'avons pas distingué entre la religion et la mythologie. Il nous a paru alors que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un rôle secondaire dans la religion. C'est ce que nous essayerons d'établir.

I. — LA RELIGION.

Il semble d'abord que pour un chrétien les faits sont expliqués par la Révélation elle-même. La Bible enseigne clairement que l'homme, créé par Dieu, n'a jamais été sans la connaître. Dieu s'est manifesté à lui. On ne nous dit pas comment, mais on nous donne la chose pour certaine. Le monothéisme est donc la religion primitive de l'humanité et, par conséquent, l'histoire religieuse de l'humanité, en dehors du peuple juif, est l'histoire d'une décadence continuelle. On en marque même les degrés. C'est d'abord, d'après Mgr Freppel (1), « la division de l'être divin en plusieurs Élohim, ou divinités du même ordre. Quand la grande idée de Dieu se fut altérée dans leur intelligence, les hommes cessèrent de concentrer dans un être unique la puissance, la sagesse et la bonté infinies, pour les répartir entre plusieurs ». Puis vient le culte des grandes forces de la nature, le soleil, la lune, tous les corps célestes, l'air, le feu, la terre, l'eau : c'est le naturalisme panthéistique. L'anthropomorphisme ou la déification de l'homme est la troisième forme des religions polythéistes (2) ; il aboutit au fétichisme ou à l'idolâtrie.

Ce système ne tient pas assez compte des faits et il ne sort même pas nécessairement du principe posé. La Bible enseigne que Dieu s'est fait connaître au premier homme, et lui a donc enseigné la religion.

(1) *S. Justin*, p. 120.

(2) L'abbé de Broglie, qui a traité de l'origine du polythéisme avec un réel souci des faits, admet aussi que l'anthropomorphisme a succédé au polythéisme comme une phase distincte (*Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 3e éd., p. 98 ss.).

Mais elle ne nous dit pas que cette religion fût doublée de métaphysique. Surtout elle n'ajoute pas que ce monothéisme se soit fidèlement conservé ; elle suggère bien plutôt le contraire. Et elle est absolument muette sur l'histoire de cette déchéance. Ce n'est pas à elle qu'on a emprunté ce schéma où les nuances se dégradent de plus en plus, comme si l'humanité avait dû suivre dans la décadence religieuse une progression graduée. Lorsqu'elle parle des origines du polythéisme, elle lui assigne deux objets : le culte des morts et celui des forces de la nature (1). Elle ne les range pas dans un ordre historique.

Le système de M[gr] Freppel, assez communément admis, ne représente pas non plus la tradition des Pères. Le plus considérable d'entre eux pour l'érudition historique, Eusèbe de Césarée, a perçu un rapport nécessaire entre l'esprit peu développé des premiers hommes et les objets de leur culte (2). Et par ailleurs il se les représentait comme s'élevant peu à peu, d'un état très inférieur, à la civilisation.

Et en effet le polythéisme ne peut, à proprement parler, être sorti du monothéisme que comme une erreur sort d'une vérité, par voie de négation ou d'oubli (3). Ce sont donc ses causes propres qu'il faut chercher et elles doivent nécessairement être en harmonie avec l'état intellectuel, moral et social des hommes anciens. Les époques que la Bible laisse vides entre Adam et Noé, entre Noé et Abraham nous autorisent à étudier les faits avec une parfaite liberté d'esprit. Pour éviter toute équivoque, nous entendrons désormais par homme primitif les générations qui ont précédé l'histoire, nullement le père de l'humanité (4).

Mais ce n'est pas seulement de droite que sont venus les systèmes préconçus. Le problème que la révélation n'a pas voulu résoudre n'aurait-il plus aucune obscurité pour la science moderne? On le croirait, à en juger par l'assurance de ceux qui se donnent pour ses organes. Et cependant il est déjà un préjugé défavorable à cette prétention.

(1) Sap., XIII. Un certain animisme est même suggéré par les mots εἰ δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐκπλαγέντες.

(2) *Præp. evang.*, I, 9 : αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως, ὅμοιαι τῇ αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἔτι ἀτολμίᾳ.

(3) *Propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem divinitatis cultum exhibuerunt*, 2ª 2ª q. 94 a. 4.

(4) Cf. R. P. Prat, S. J., *La science de la religion et la science du langage d'après Max Müller*, p. 8 : « le fait de la révélation primitive, si raisonnable en soi et que nous admettons sans hésiter sur la foi de nos Livres saints, est maintenant bien éloigné de nous ; peut-être est-il obscurci et oblitéré ; il est douteux qu'il ait laissé, dans ce monde plus vieux qu'on n'est généralement disposé à le croire, des traces encore visibles ; et s'il en restait des vestiges, comment les discerner aujourd'hui des produits spontanés de l'esprit humain ? »

C'est le nombre considérable des systèmes qui se combattent et se détruisent. On en jugera par la revue très érudite de Gruppe (1). On assure que cet auteur n'a pas même osé proposer le sien, tant les simples préliminaires en ont paru choquants à la critique. Cependant tout le monde reconnaît de plus en plus la nécessité de recourir à la méthode expérimentale et comparative. L'anthropologie, après avoir attaqué avec tant d'assurance l'unité de l'espèce humaine, en revient à une argumentation qui la suppose implicitement, puisqu'on admet que tous les hommes ont suivi la même marche dans le développement religieux. Si cependant ils avaient paru sur divers points du globe, leurs instincts auraient pu différer beaucoup, ainsi que leurs dons intellectuels; rien n'autoriserait à conclure qu'ils ont parcouru la même voie dans la religion, ni qu'ils ont eu le même point de départ. Pour nous qui admettons l'unité de l'espèce humaine, nous ne contestons pas l'utilité de la méthode anthropologique. Une croyance, un rite, un mythe, inexplicables dans un milieu donné, seront peut-être le produit naturel et spontané d'un état social plus ancien. Cet état peut se retrouver chez un peuple plus conservateur. La question des origines peut donc être tranchée par cette voie. Toutes les observations seront les bienvenues. Faisons de l'anthropologie.

Toutefois cette méthode n'est sûre que si elle est pratiquée selon ses lois propres. On affirme que les anthropologistes eux-mêmes, aussi bien que les spéculatifs, construisent des systèmes d'après des principes préconçus en dépit de leur prétention de ne s'appuyer que sur l'expérience. Ils ont assurément le droit de faire autre chose qu'un catalogue : énumérer les faits, les classer, ce n'est que préparer les conclusions, qui seules intéressent la science. Le raisonnement et la philosophie entrent ici de plain-pied à un double titre. Toute religion devant nécessairement correspondre à une certaine disposition de l'esprit et du cœur, on serait bien près de connaître la religion de l'homme primitif si on avait pénétré dans sa philosophie, vraie ou fausse, et si on était édifié sur ses attraits moraux et sociaux. De plus la philosophie, et cette fois la vraie, nous renseigne sur la nature de l'homme et sur ce qu'on peut attendre de ses facultés.

Encore est-il que la spéculation ne doit point trop s'éloigner de l'observation des faits. Énumérer les précautions à prendre et les périls à éviter serait un travail infini si notre intention n'était de nous borner

(1) *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Leipzig, 1887.

à certains paralogismes qui ont été effectivement commis. De la sorte nous procédons déjà à l'examen des systèmes proposés.

*
* *

C'est pécher contre la méthode comparative et même contre un transformisme modéré que de considérer le sauvage comme le fidèle représentant de l'homme primitif. L'état social du sauvage, malgré ses incohérences, est beaucoup trop compliqué pour être primitif. Chez lui, les règles des empêchements au mariage sont souvent plus enchevêtrées et en tout cas moins logiques et moins simples que celles du droit canon. Sa religion même, si pauvre dans le fond, est chargée de rites minutieux qui attestent un long développement. Le sauvage est donc au terme d'une évolution, mais d'une évolution manquée. Jamais la civilisation n'est sortie de la vie sauvage, pas plus que la vie sauvage n'est sortie de la civilisation, et l'expérience déjà longue de leurs rapports marque assez combien elles sont incompatibles. Il faut bien supposer dans l'homme primitif le germe de l'évolution réussie. D'après les règles mêmes du transformisme, deux espèces aussi nettement différenciées ne peuvent être issues l'une de l'autre. Comme l'a justement dit M. Renouvier (1) : « les races mères des grands peuples qui occupent encore la terre, et de quelques-uns qui ont péri après de fortes destinées remplies, se sont distinguées, dans les temps connus les plus anciens, par des directions intellectuelles originales et constantes, liées à un état de moralité stable ». Au contraire pour les sauvages : « Ce qui manque le plus à ces peuplades, au moins aux plus infimes, c'est quelque chose d'arrêté et de ferme dans l'imagination même, une certaine solidité de l'esprit ».

Jevons n'a pas tenu assez compte de ce principe lorsqu'il affirme que l'homme ne serait jamais arrivé à semer les céréales ni à domestiquer les animaux sans un motif religieux (2). La raison, c'est que le sauvage n'a pas assez de prévoyance pour conserver des graines ou pour résister à la tentation de manger de la viande. Il suffisait pour cela d'une certaine solidité d'esprit qu'on ne peut refuser sans preuve à l'homme primitif.

Mais il est plus contraire encore à une saine logique de s'appuyer non plus sur un défaut commun à tous les sauvages, mais sur le vice particu-

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris (1897), p. 3 s.
(2) *Introduction to the History of Religion*, London, 1902, p. 113 ss.

lier de certaines races. Par exemple, Lippert, après beaucoup d'autres, a attribué la religion à la peur : *primus in orbe deos fecit timor,* et spécialement à la peur de la mort et du mort. Mais Gruppe (1) a pu lui reprocher d'avoir cherché ses exemples parmi des tribus particulièrement avilies par la servitude ou demeurées isolées. La peur est tellement peu le sentiment général du sauvage, même en présence des forces surnaturelles, que d'autres anthropologistes admettent — par une autre exagération — que l'homme n'a pas hésité tout d'abord à tenter de les asservir à sa volonté.

Il faut encore se garder avec soin d'attribuer à l'homme primitif une institution par cela seul qu'elle se trouve chez les sauvages à l'état sporadique. Les sauvages ont très peu d'institutions qui leur soient propres à l'exclusion des civilisés, et qui leur soient communes à tous. Leur accord est plutôt négatif; ils sont surtout les *non-civilisés,* opposés aux *civilisés.* Il est donc peu scientifique, par exemple, de faire du matriarcat, forme isolée de la famille, la forme primitive d'union qui résultait du rapprochement des sexes.

Mais on a été plus loin; la première religion de l'humanité aurait été une religion qu'on avoue ne se rencontrer nulle part. On la postule précisément comme inférieure à tout ce qui existe et par conséquent bien faite pour l'homme primitif. Nous voulons parler de l'animisme pur.

L'importance du sujet et le vague des termes obligent à entrer ici dans quelques détails.

Le mot d'animisme se trouve déjà en germe dans les récits des premiers missionnaires : « Les sauvages se persuadent que non seulement les hommes et les autres animaux, mais aussi que toutes les autres choses sont animées », disait le P. Le Jeune (2). Les anthropologistes modernes insistent beaucoup sur cette conception de la nature et lui donnent le nom d'animisme.

Il est d'ailleurs moins aisé de la définir avec précision. Est-il vrai que le sauvage ne distingue pas l'objet animé de l'objet inanimé? Mais alors il est au-dessous de l'enfant et presque de la brute. Il ne sert à rien d'objecter que les savants eux-mêmes ne savent pas toujours où commence la vie; la distinction essentielle des deux catégories n'en est pas moins nette. La principale raison apportée par quelques anthropologistes, c'est que le sauvage croit volontiers aux métamorphoses qui changent l'homme en bête, en plante ou en rocher, et ne s'étonne

(1) *Op. laud.*, p. 245.

(2) *Relations de la Nouvelle France,* 1636, p. 109; Ap. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2e éd., p. 57.

pas que les rochers aient engendré des hommes. Cela prouve bien que pour eux les limites qui séparent les règnes ne sont pas infranchissables, nullement qu'elles n'existent pas. Le sauvage pense seulement que les objets inanimés eux-mêmes peuvent être mus comme s'ils vivaient ; il ne distingue pas entre le principe intrinsèque du mouvement et ce qu'on pourrait qualifier d'animation factice venue du dehors. Ce qui lui échappe, c'est l'idée d'une union essentielle entre le principe vital et la matière ; il pense que l'esprit est toujours libre d'errer çà et là et d'occuper tel ou tel corps.

Les idées sont confuses, mais tout cela ne sort point du domaine de la philosophie ; le sentiment religieux n'est point en cause.

Pour savoir quand il commence, il faudrait définir la religion, et ce n'est pas chose facile. La plupart des divergences de détail tiennent à un malentendu sur ce point fondamental. Tout le monde admet du moins qu'il n'y a pas de religion sans la croyance à des pouvoirs supérieurs avec lesquels on peut nouer des relations. Mais plusieurs refusent de faire entrer dans la religion, comme élément absolument nécessaire, une certaine exigence morale. Il faut cependant reconnaître que tous ceux qui pratiquent la religion s'y croient obligés. Nulle part on ne se résout à l'observer par un choix libre et parce qu'elle procure des avantages dont on pourrait se passer. Les hommes religieux ont toujours cru que les relations qu'ils souhaitaient entretenir avec la divinité étaient voulues par Elle, qu'Elle exerçait sur leur vie un certain contrôle et attendait d'eux certains actes. Toute religion contient donc une exigence, et une exigence morale, car la moralité d'un acte est indissolublement liée à l'idée d'obligation. Ceux qui nient que la religion ait des exigences morales, veulent sans doute dire que cette morale n'est pas toujours la nôtre, mais il importe peu en ce moment. La religion suppose donc dans l'homme une double créance : l'existence de pouvoirs supérieurs dont il dépend et qui exigent de lui certains actes et aussi la possibilité d'entrer en relation avec ces pouvoirs.

Ces relations elles-mêmes constituent la religion (1).

Il est donc impossible que l'homme ait rendu un culte à un objet,

(1) La définition de Gruppe est insuffisante parce qu'elle suppose seulement que l'homme peut entrer en relations avec les pouvoirs supérieurs, tandis qu'en fait tous ceux qui sont religieux croient qu'ils sont obligés de pratiquer la religion. Celle de Frazer est meilleure : « By religion, then, I understand a propitiation and conciliation of powers superior to man wich are believed to direct and control the course of nature and of human life » (*Golden Bough*, 2e ed., I, 63). Le R. P. Prat, dans l'etude déjà citée, a noté que Tiele avait complété dans ce sens sa première définition. L'édition française (1880) disait : « La religion est le rapport entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit », l'édition allemande (1895) ajoute : « et dont il se sent dépendant ».

s'il ne le regardait comme investi, d'une façon quelconque, de qualités supérieures et d'un pouvoir supérieur au sien. Et en effet, si quelques savants s'obstinent à prétendre que certaines peuplades n'ont pas de religion — contre le sentiment qui prévaut aujourd'hui en anthropologie, — personne n'affirme que l'homme adore pour eux-mêmes les objets naturels.

Cependant on veut que l'animisme soit vraiment à la racine de tout sentiment religieux, il faut que l'homme ait commencé par l'échelon le plus bas, puisqu'on le contraint à évoluer dans un sens donné, et on a postulé l'adoration des objets corporels eux-mêmes.

C'est le naturisme direct de A. Réville. Guyau propose *panthélisme* (1) : « le mot panthélisme, s'il n'était un peu barbare, exprimerait mieux cet état de l'intelligence humaine, qui place tout d'abord dans la nature non pas des « esprits », plus ou moins distincts des corps, mais simplement des intentions, des désirs, des volontés inhérentes aux objets eux-mêmes ». Et cela est bien du moins strictement exigé, car enfin on ne peut proposer à l'homme primitif de s'agenouiller devant toutes les pierres, si elles n'ont quelque intention particulière à son égard. Les intentions, bonnes ou mauvaises, qu'on prête aux objets régleront sa propre conduite : « la nature est une société, les peuples primitifs voient des intentions derrière les phénomènes. Des amis ou des ennemis les entourent; la lutte de la vie devient une bataille en règle avec des alliés imaginaires contre des adversaires souvent trop réels ». Et lorsque Spencer objecte que la distinction entre les choses inanimées et les êtres animés est déjà très claire pour la brute, Guyau répond que l'homme primitif, comme l'enfant, envisage moins la nature des choses que l'intérêt qu'elles ont pour lui. Il n'y a que deux classes d'objets : « l'une est composée des objets qui leur veulent et leur font du bien ou du mal, l'autre de tous ceux qui ne leur veulent ou ne leur font ni bien ni mal; voilà la grande distinction primitive (2) ».

A ce compte-là, on s'expliquerait encore le culte des grands fauves, même celui des animaux qui nourrissent l'homme de leur lait, à la rigueur celui des plantes. Mais il faut avouer que les pierres ont rarement l'occasion de témoigner à l'homme hostilité ou sympathie. Elles seraient donc au dernier rang de l'échelle. Et pourtant le fait est précisément contraire aux conclusions de la théorie. La pierre a reçu plus d'hommages que l'animal. Et il ne s'agit pas même d'une pierre grandiose, d'un écueil dangereux; ces cas sont très rares. Ce qu'on adore,

(1) *L'irréligion de l'avenir*, p. 31.
(2) *Op. laud.*, p. 32.

c'est la pierre fétiche qu'on peut mouvoir aisément, et par conséquent ce ne sont point ses vertus qu'on révère, mais l'action de l'esprit qui s'y joint d'une manière factice. Ce ne sont point non plus les plantes utiles et les plantes vénéneuses qui reçoivent le plus de culte, et les animaux ne sont point non plus adorés en raison proportionnelle de leur utilité ou de la terreur qu'ils inspirent.

Il doit y avoir dans l'argument quelque défaut, et peut-être ce défaut n'est-il pas difficile à découvrir. L'homme s'accoutume très vite à constater que certains objets agissent toujours de la même façon. Les animaux eux-mêmes s'habituent aisément au passage du chemin de fer. D'où la notion très élémentaire des actions normales ou naturelles et de ce qui est extraordinaire. Le sauvage peut très bien considérer certaines actions comme voulues et cependant ne point s'en préoccuper, ni pour les éviter, ni pour les provoquer, sûr qu'elles se produiront d'elles-mêmes. Leur raison d'être lui échappe aussi bien que celle des actions extraordinaires, mais elle n'éveille pas son attention. Ce qui l'étonne, c'est un effet inattendu ou tout à fait grandiose. Il lui semble alors que l'agent est sorti de son naturel ou plutôt qu'il a affaire à un agent étranger ou très puissant. Et c'est alors seulement que peut naître le vague sentiment d'une force supérieure et libre.

Il faut donc nécessairement, pour que le sentiment religieux ait un objet proportionné, que cet objet n'agisse pas toujours de la même façon, c'est-à-dire que son intervention, souhaitée ou redoutée, puisse être implorée ou conjurée. En d'autres termes, et sans employer du premier coup le mot de surnaturel, il faut que l'action qui pèse sur l'homme ou le favorise ne soit pas considérée comme naturelle, mais comme artificielle. Et c'est aussi ce que reconnaît Guyau, mais où il tombe dans une contradiction manifeste (1) : « L'homme connaissant l'art du feu verra, par exemple, d'un tout autre œil que l'animal une forêt embrasée par la foudre : l'animal se sauvera sans autre sentiment que l'épouvante ; l'homme supposera nécessairement l'existence d'un *allumeur* procédant en grand comme il procède lui-même. De même, si tous deux rencontrent une source d'eau bouillante, ce phénomène dépassera trop l'intelligence de l'animal pour le frapper vivement ; au contraire, l'homme, habitué à faire chauffer l'eau sur le feu, imaginera un *chauffeur* souterrain. Tous les phénomènes *naturels* tendent ainsi à apparaître comme *artificiels*, pour l'être qui s'est une fois familiarisé avec les procédés de l'art ». On ne pouvait rien écrire de plus serré et de plus décisif contre l'animisme direct ou le naturisme. Il ne semble

(1) *Op. laud.*, p. 40.

pas d'ailleurs que cet esprit si merveilleusement doué et si lamentablement dévoyé s'en soit rendu compte, car il conclut (1) : « Étant donnée l'expérience incomplète de l'homme primitif, il avait parfaitement raison d'attribuer la conscience et l'intelligence à la nature, il ne pouvait faire autrement ».

Mais en vérité il ne s'agit pas ici de la nature, ni d'actions naturelles; Guyau avait reconnu un *allumeur* et un *chauffeur* et des actions artificielles, parce que l'homme, en présence de résultats anormaux, concluait à des agents agissant en grand. Aussitôt que l'homme a agi avec art, il a conclu à des agents semblables à lui? Mais c'est cela même. Et ce sont ces agents qu'il a adorés, lorsqu'il les a supposés puissants, à juger par leurs effets.

Quelle que soit donc proprement la philosophie du sauvage, qu'il admette ou non pour les pierres une âme semblable à la sienne, il est certain qu'au point de vue religieux il ne tient compte que d'êtres semblables à lui par l'intelligence et la volonté, qui peuvent agir librement dans la nature en s'unissant plus ou moins étroitement aux corps.

Ces êtres sont généralement nommés des esprits, mais il n'est pas nécessaire du tout pour affirmer leur existence de posséder la notion d'esprits distincts de la matière et distincts les uns des autres. Quelqu'un qui allume n'est pas nécessairement distinct de quelqu'un qui chauffe, puisque le même homme peut faire ces actions et beaucoup d'autres. La répartition de toutes les actions de la vie entre autant de divinités distinctes telle qu'elle figure dans les *Indigitamenta* romains suppose une analyse beaucoup plus développée que la simple constatation d'une force supérieure à celle de l'homme, et qui n'est pas non plus purement naturelle, puisqu'elle agit d'une façon anormale. Ici l'argument de Guyau, séparé de ses conclusions, nous paraît décisif contre le spiritisme d'Herbert Spencer. D'après le savant anglais, l'idée des esprits distincts est le germe de la religion elle-même. Elle s'est formée par la vue de la mort. Chez le sauvage l'habitude machinale étouffe l'intelligence. Rien ne l'étonne. Il est incapable de projeter l'idée d'un esprit dans les choses, il faut qu'il l'ait construite par sa propre expérience. Cette expérience est celle de la mort. C'est par assimilation aux esprits des morts que les forces de la nature ont été conçues comme des personnes. — On a opposé que le culte des morts n'était jamais si exclusif qu'il ne s'associât au culte des forces naturelles; qu'il était impossible de concevoir comment des forces naturelles ont été regardées comme des âmes. — L'objection ne paraît pas

(1) *Op. laud.*, page 41.

tout à fait fondée, si on s'en tient aux faits. On lit par exemple chez un observateur très consciencieux (1) : Pour les Néo-Calédoniens, « les éclairs ne sont autre chose que le terrible clignement des yeux des chefs, le bruit du tonnerre est le grondement de leurs voix, et les sillons de la foudre sur les arbres et les rochers sont les traces de leurs ongles ». Lorsqu'une fois les attributs de la divinité sont attribués à un être, quel qu'il soit, il faut s'attendre à le voir exercer l'empire bien au delà de sa sphère normale. Mais la difficulté est de se faire reconnaître cet empire. C'est ici que Spencer a échoué. Il est déjà assez malaisé de rendre compte de l'opinion universelle à la survivance des âmes. Quelles preuves ont influé sur les hommes anciens? d'où vient une foi si solidement enracinée? Plusieurs raisons ont été alléguées. En songeant d'un défunt, on a pu confondre le fantôme imaginaire avec le parent pleuré qui vivait donc encore ; et ces mêmes songes en transportant l'homme aux pays lointains ont pu suggérer l'idée de l'indépendance de l'esprit. On peut encore faire la part aux phénomènes plus ou moins reconnus de suggestion et de télépathie. Surtout l'instinct de conservation a dû faire son œuvre, et devant un cadavre inanimé on a pu faire ce raisonnement très simple, qui frappe encore bien des gens, que le corps ne vivait donc pas par lui-même, puisqu'il demeure intact, mais inerte, depuis que le principe de vie l'a quitté. Aucune de ces raisons ne pouvait faire supposer que le mort eût acquis par là même un pouvoir redoutable aux vivants. Tout au plus pouvait-on considérer comme investie d'une puissance vraiment surnaturelle l'âme de quelque sorcier, habile à faire tomber la pluie ; mais quoique les sorciers ressortissent plutôt à la magie qu'à la religion, ils sont cependant déjà les agents d'une influence surnaturelle. En fait, le culte des morts n'est vraiment très développé que chez certaines peuplades qui ne sont ni civilisées, ni au plus bas degré social, et il n'a pas les caractères d'une institution fondamentale et primitive dans le développement religieux. Le néo-évhémérisme de Spencer est demeuré presque isolé (2).

On préfère maintenant chercher l'origine de la religion dans la magie. Nous avons volontiers reconnu avec Guyau que le sauvage se représente le monde comme mu par des agents plutôt que par des

(1) *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, par le P. Lambert, S.M., Nouméa, 1900.

(2) On peut concéder cependant que la survivance des âmes a pu influer beaucoup sur l'idée qu'on devait se faire du pouvoir d'apparence surnaturelle qui éclatait partout dans le monde. Rien n'exigeait d'abord qu'on le considérât comme l'attribut d'êtres distincts. Mais lorsqu'on eut admis la possibilité pour les âmes d'exister sans les corps, il ne répugna pas de peupler le monde d'esprits invisibles ; c'est le spiritisme ou le polydémonisme.

causes intrinsèques et des actions mécaniques; et il est assez probable qu'il les a conçus à sa propre image, telle qu'il l'imaginait après la mort, comme le veut Spencer. En présence d'une action puissante, redoutée ou désirée, l'homme a reconnu un agent investi du pouvoir de l'aider ou de lui nuire. Son premier mouvement a-t-il été de l'implorer ou d'essayer de le réduire? Quelques savants prétendent que l'homme n'a d'abord tenté ni l'un ni l'autre. La loi même de l'existence l'obligeait à s'emparer des forces de la nature ou du moins à lutter contre elles. Dans cette foule d'esprits qui peuplaient le monde, il s'attribuait un pouvoir aussi étendu que celui qu'il reconnaissait aux autres et il l'exerçait par la magie. La magie n'avait donc rien de religieux. Elle allait directement aux objets sans passer par aucun intermédiaire. Pour faire pleuvoir, l'homme provoquait la pluie. C'était une fausse science, mais le début de la science, non de la religion. La recette procédait uniquement de deux principes rationnels, mal compris, mais féconds en eux-mêmes. Le semblable produit le semblable, donc pour faire pleuvoir il faut asperger le sol : c'est la magie imitative; l'action qui atteint une partie agit sur le tout, pour nuire à une personne il suffit d'avoir un peu de ses ongles et de ses cheveux : c'est la magie sympathique. Tout d'abord l'homme appliqua ses recettes avec une témérité folle, croyant sincèrement qu'il aidait le soleil à parcourir sa course. Avec le temps il s'aperçut que certains effets dépassaient son pouvoir, il leur reconnut un caractère surnaturel et les esprits les plus éclairés regardèrent comme une chimère la science à laquelle les couches les plus basses de la population continuaient de recourir. D'où l'hostilité entre la magie et la religion, celle-ci professant la nécessité de la prière et du sacrifice. D'autres savants ne mettent pas entre la magie et la religion une différence aussi fondamentale, mais leur conclusion est la même quant à leur ordre chronologique. La magie est, dit-on, une forme inférieure de religion, celle des peuples les moins civilisés, elle a donc précédé la religion proprement dite, qui n'a même pu prévaloir qu'avec le développement de la civilisation.

Nous devons examiner les deux hypothèses.

Est-il vrai d'abord que la magie prétende exercer directement son empire sur les choses, sans l'intermédiaire d'aucun esprit?

Nous voudrions faire aussi large que possible la part des faits allégués par Frazer (1). Quelques rites, tellement disproportionnés avec l'effet attendu que nous les qualifierons sans hésiter de magiques,

(1) *Golden Bough*, I, ch. I.

sont peut-être exercés de bonne foi par les Australiens, comme purement naturels. Se rassembler pour imiter l'amoncellement des nuages, le bruit du tonnerre, les éclairs, la chute de la pluie, c'est peut-être aussi scientifique pour eux que pour nous de tirer le canon pour dissiper un orage de grêle. Il y a donc lieu d'apprécier chaque cas en particulier, mais le doute sur la nature d'un rite spécial n'empêche pas la distinction essentielle entre l'acte magique et l'acte naturel. Le sauvage a deux manières de tuer son ennemi : l'assommer d'un coup de massue ou percer son image à l'endroit du cœur. Dira-t-on que ces deux actions lui paraissent également naturelles? Lorsque l'homme cuit la viande, bâtit, sème, accouple des animaux, il essaye déjà de tirer parti de la nature par des procédés scientifiques, issus de l'observation. En cela aucune magie. Au contraire les rites destinés à faire tomber la pluie, à multiplier le grain, à obtenir la fécondité des animaux, ont en eux-mêmes quelque chose d'artificiel. Y avoir recours, c'est déjà confesser son impuissance à réussir par les voies ordinaires. Au lieu de produire un effet matériel en mettant en mouvement un objet par le contact, c'est à un esprit qu'on s'adresse. On agit sur le dehors par le dedans. Il est en tout cas très rare qu'on n'ait pas recours à un spécialiste. Ce n'est pas comme savant qu'on le consulte; on le suppose investi d'un pouvoir qui dépasse celui du commun, de sorte que de toutes manières le surnaturel pénètre dans la magie.

Si par hypothèse il est absent dans certains rites d'apparence magique, ils n'ont donc rien de religieux. Quant à prétendre d'après ces faits que la science a précédé la religion, c'est sans doute une conclusion mal étayée. Frazer le soutient parce que le principe de similitude et de concomitance doit avoir germé avant l'idée des esprits. Mais il faudrait plutôt demander : Le principe de similitude et de concomitance a-t-il précédé celui de causalité? quand l'homme a commencé à agir, a-t-il cru qu'il était le premier agissant dans le monde? n'a-t-il pas subi l'influence et ressenti l'impression de forces avant de les combattre et n'a-t-il pu les appréhender dès lors comme supérieures à lui? Ou plutôt l'esprit humain ne s'est-il pas développé en même temps dans ces sens divers? Il faudrait être bien hardi pour avoir une réponse prête pour toutes les questions qu'on pourrait poser ici.

Aussi l'opinion la plus courante établit une distinction essentielle entre la magie et la science; on admet que la magie appartient aux phénomènes religieux; mais on n'est que plus porté à conclure qu'elle est le début même de la religion, reléguée dans les classes inférieures quand la religion eut pris conscience d'elle-même. On déduit

des faits observés que la magie est la religion des non-civilisés : elle a donc dû passer la première. D'autant qu'entre la magie et la religion il n'y a pas de ligne de démarcation précise. On dit très justement que la magie prétend exercer une coercition efficace sur les esprits tandis que la religion les implore. Mais le magicien, en s'efforçant de contraindre les esprits, essaye aussi de les séduire, et les grandes religions les plus authentiques, comme celles de l'Inde, semblent bien attribuer au sacrifice une vertu efficace par elle-même et sur les dieux.

Nous reconnaissons volontiers que la magie ressemble plus à la religion qu'à la science, parce que la science agit sur les corps tandis que la magie a aussi la prétention d'atteindre les esprits, mais il demeure entre la magie et la religion une différence fondamentale, et nous refusons de confondre deux institutions aussi radicalement distinctes pour la seule raison que les limites sont parfois mal tracées et qu'elles ont été franchies. Loin de dépendre des esprits, la magie prétend les contraindre; dès lors, ou bien elle reconnaît le pouvoir supérieur des esprits, et s'attaque à de véritables dieux et sa prétention est insensée, ou bien elle ne traite qu'avec des pouvoirs occultes, inférieurs en puissance et en bonté. Elle a une petite idée des forces surnaturelles tandis que la religion a du divin une grande idée. Ce n'est en apparence qu'une question de plus ou de moins, ce qui explique que les limites sont flottantes; c'est une question de sens moral et religieux et c'est pourquoi il y a un abîme entre la magie et la religion.

Maintenant, qui oserait affirmer que l'homme a commencé par avoir une petite idée des forces surnaturelles? que dépourvu de presque tous les moyens de lutter contre les énergies mystérieuses de la nature, sa première idée a été de les asservir? qu'il a eu recours à la recette magique avant d'épancher son cœur dans la prière? Il est certain en tout cas que nulle part une grande religion n'a évolué de la magie, tandis que les exemples ne sont pas rares de superstitions grossières, plus ou moins entachées de magie, qui se sont étendues, plantes parasites, sur les religions les plus spirituelles, comme le Christianisme lui-même.

Nous emprunterons seulement à M. Halévy un exemple tiré du Judaïsme : « Celui qui habite la Palestine vit sans péchés; il est assuré d'avoir sa part au paradis, et celui qui y est enterré est comme s'il avait son tombeau sous l'autel. Cette prérogative s'étend jusqu'aux vêtements du grand prêtre, l'intermédiaire principal des rites de propitiation. D'après une Agada, la tunique et le caleçon portés par le grand

prêtre pendant l'office expiaient les meurtres et les adultères ignorés, pendant que son turban, sa ceinture, son gilet, son éphôd, son manteau et son frontal propitiaient tour à tour les péchés suivants commis clandestinement : l'orgueil, la mauvaise pensée, les crimes judiciaires, l'idolâtrie, la calomnie, l'effronterie (1) ». Dira-t-on que ce sont là des survivances? Mais jusque dans cette déchéance morale on retrouve le sentiment du péché qui dénote une religion élevée. C'est bien une survivance, mais non point d'une ancienne institution religieuse ; c'est la survivance éternelle d'un sentiment toujours vivant dans le cœur humain : avoir, s'il est possible, sous la main les pouvoirs surnaturels, les obliger à se soumettre à ses désirs au lieu d'abandonner sa volonté au Maître suprême, acheter à bon marché la perfection morale elle-même, satisfaire à Dieu par des pratiques plutôt que par la sanctification du cœur. Mais si ces survivances prouvent bien une disposition de l'esprit humain aussi ancienne que sa nature, elles ne prouvent pas que cette disposition ait été longtemps la seule, moins encore que de ces basses pratiques, méprisantes pour les esprits autant qu'indignes de l'homme, soit sortie la religion elle-même. La magie ne peut contenir l'explication du problème ; elle suppose l'existence des esprits ; il reste toujours à savoir si ces esprits sont devenus des dieux et comment s'est effectué le passage.

Nous avons reconnu dans la religion un sentiment de dépendance vis-à-vis d'un pouvoir supérieur. Par cela seul le naturisme direct ne peut être une religion. A supposer qu'on prête libéralement un esprit à tous les êtres, ce n'est pas une raison de se croire dépendant de tous les êtres, et, sans dépendance, pas de religion. D'ailleurs le culte des objets naturels ne se trouve nulle part. On rencontre fréquemment le culte des morts. Mais il est difficile de croire que l'homme ait tout d'abord reconnu les morts pour des puissances supérieures. Les rites magiques ne sont pas non plus ses premiers actes religieux ; en admettant qu'ils s'adressent aux esprits, ils les traitent avec trop peu de révérence pour qu'on puisse les qualifier de religieux. Tous les systèmes que nous avons rencontrés ont donc à peine effleuré le problème. Lorsqu'on prétend assigner à la religion une évolution naturelle du sentiment le plus bas au plus élevé, il faut montrer comment le culte des esprits est devenu le culte des dieux, et comment le culte des dieux est devenu le culte de Dieu.

La religion en effet, d'après le consentement commun de l'humanité, commence avec le culte de Dieu ou des dieux. Ces dieux peuvent être

(1) *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 185 s.

des morts ou être plus ou moins assimilés aux forces de la nature; ils n'en occupent pas moins un rang à part. Ils se distinguent nettement des esprits. L'esprit est anonyme, il se fond dans un groupe, connu pour exercer une activité spéciale. Le dieu a un nom, une individualité marquée. S'il est préposé à certains offices, cependant son pouvoir s'étend à mainte autre sphère. Il est incontestablement supérieur aux démons. En général on n'obtient rien de lui que par le sacrifice et la prière. Si la magie a eu l'audace de s'attaquer aux dieux, l'exception est plus apparente que réelle. C'est qu'en effet les dieux eux-mêmes obéissent à des lois, et si ces lois sont révélées à un mortel, il peut donc régir les divinités elles-mêmes. Mais cette prétention que nous trouvons en Égypte (1) est sans doute une exception, peu conforme aux idées et aux pratiques générales. Le polythéisme et le polydémonisme sont deux formes distinctes des rapports de l'homme avec le surnaturel. D'après notre définition de la religion, le polythéisme seul est une religion et le polydémonisme n'aboutit guère qu'à la magie. En fait, le polydémonisme pur n'existe seul nulle part. Cependant ceux-là mêmes qui ne savent comment expliquer la croyance aux esprits estiment qu'il est facile de saisir la transition du polydémonisme au polythéisme et même au monothéisme. On la suit sur le terrain de l'histoire, on croit voir une forme religieuse complète succédant à une forme embryonnaire. C'est, spécialement pour les Sémites, le sentiment de Renan, de Wellhausen, de W. Robertson Smith, pour ne citer que les plus illustres, en France, en Allemagne et en Angleterre.

Et cela paraît assez vraisemblable. Le psalmiste l'a dit depuis longtemps : *omnes dii gentium dæmonia*. Seul le monothéisme établit une ligne de démarcation absolue entre Dieu et l'homme; seul il met la divinité dans une sphère distincte; la créature n'existe que par la toute-puissance de l'énergie divine; sa dépendance est complète et par conséquent le sentiment religieux a sa base totale pour se développer ensuite en recherchant l'amitié de Dieu. Entre les dieux du paganisme et les esprits, la transition paraît relativement aisée. Aussi Jastrow, par exemple, dit-il simplement qu'on a reconnu comme dieux les esprits qui exerçaient le plus d'influence sur les affaires des hommes (2). En réalité le problème est des plus ardus et la difficulté est précisément de reconnaître parmi les démons quels sont les principaux et surtout comment ils participent à ce que l'antiquité pressentait de la nature divine.

(1) Maspero, *Histoire...*, I, p. 112.
(2) *The religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898, p. 48.

Wellhausen a mieux compris où était le point délicat (1). Il se demande d'abord si la conception religieuse des Sémites ne serait pas le dualisme sexuel? Mais il objecte que le mariage du dieu et de la déesse est en somme récent, qu'à l'origine les dieux n'allaient pas par paires. Les déesses ne conçoivent pas, n'enfantent pas; elles étaient à l'origine le dieu unique de certaines tribus, aussi bien qu'un dieu masculin ailleurs. Il faut donc remonter à l'animisme, entendu dans le sens du polydémonisme, car les démons sont la plus simple projection du sentiment du divin qui est naturellement inexplicable. Les démons, les *djinn* sont une collectivité cachée, comme l'indique la racine du mot (2). Moralement indifférents, ils nuisent ou se rendent utiles selon qu'ils sont amis ou ennemis; ils habitent les endroits sombres, les déserts, mais ils sont aussi partout et remplissent le monde de leur troupe. On les rend responsables de tout ce qui n'est pas selon le cours des choses; l'homme impuissant, la femme stérile, le cataleptique, subissent leur influence maligne, le fou est en puissance de *djinn*, il est *madjnoun*. Comment ces démons sont-ils devenus des dieux? Comme démons ils sont anonymes et ne reçoivent pas le culte : « Aussitôt qu'on s'approche d'eux et qu'on leur rend un culte, ils passent au rang des dieux... Ils sortent de l'obscurité de la pure espèce et deviennent des individus... Veulent-ils que les hommes fassent de leur demeure un lieu de culte, ils y apparaissent et se manifestent à eux en leur nommant leur nom... Ce n'est qu'en connaissant leur nom qu'on peut agir sur eux et les invoquer... (3) ». Avec le nom, le culte commence; avec le culte, une alliance avec la tribu. Le sacrifice créa une fraternité par le sang entre eux et leur communauté, la race ou le clan de leurs adorateurs. Ils deviennent les patrons ou même les ancêtres, se font humains et moraux, en un mot grandissent et se dégagent peu à peu des liens qui les attachaient à la nature. Ayant ainsi monté, rien ne s'oppose à ce qu'on les combine avec les manifestations célestes; mais tout en devenant le dieu du ciel ou la déesse du soleil, ils conservent leur caractère historique, celui qu'ils tiennent de leur union avec leur communauté. Smend (4), qui adopte cette théorie et la résume en quelques mots, ne fait allusion qu'à un seul cas de la révélation d'un nom divin, c'est celui du Buisson ardent (Ex., III, 5).

Et en effet la suggestion si ingénieuse de Wellhausen n'est guère que l'application à tous les Sémites d'une révélation faite à Israël. C'est-à-dire

(1) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 208 ss.
(2) *Djinn*, pluriel collectif de la racine *djanna*, « couvrir, cacher ».
(3) *Reste...*, p. 213.
(4) *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e éd., p. 22.

que le seul cas connu d'une religion positive et historique devient le cas type qui a donné naissance à toutes les religions dites naturelles. L'union étroite entre le dieu et la tribu, reconnue chez tous les Sémites, s'explique mal comme résultat du culte. C'est l'ordre inverse qui est naturel. Les Israélites sont les seuls qui aient eu conscience d'une alliance historique avec Dieu; partout ailleurs le dieu de la tribu, s'il n'est pas considéré comme son ancêtre, est du moins lié à ses destinées par des attaches naturelles aussi anciennes que l'existence du clan, et non point d'une façon factice et par théophanie. Il y a quelque chose d'étrange dans ce démon, être collectif et anonyme par nature, qui tout à coup révèle son nom, et il n'est même pas prouvé qu'un nom propre soit nécessaire au dieu du clan. Comme l'a dit finement Jevons, la rivière qui coule près de chez moi est simplement la rivière... (1), les étrangers plus que les riverains s'inquiètent du nom qui figure sur les cartes. La masse des Baals portait le nom du lieu où ils habitaient, peu d'entre eux avaient des noms propres.

W. Robertson Smith ne s'est point contenté d'une explication aussi mal appuyée sur les faits, aussi dépourvue de vraisemblance. Il a surtout protesté contre l'adage de Renan (2) : « *Primus in orbe deos fecit timor* est une formule admirablement vraie ». L'homme a craint les démons, soit, mais il a placé sa confiance en ses dieux, il les a aimés. Il faut chercher de ce fait une explication générale. W. Robertson Smith a cru la trouver dans le totémisme. Lorsque les hommes formaient des clans, c'est-à-dire des groupements de gens qui se croyaient tous issus d'un même sang, le lien du sang était aussi la seule base des relations sociales. Tout membre du clan était un ami qu'on devait défendre et venger, tout étranger au clan un ennemi. Et c'est une règle universelle que les sauvages voient d'instinct des amis ou des ennemis dans les objets qui les entourent et qu'ils regardent comme animés; ils ont surtout cherché à se faire parmi les animaux des amis qui, d'après les idées sociales, ne pouvaient être que des parents. Ce sont les totems. Des rapports de vénération et d'affection existent désormais entre un clan et une espèce d'animaux ou plus rarement de plantes ou même d'objets inanimés. On imite leurs allures, on évite de leur nuire, surtout de les manger, on les considère comme descendus du même ancêtre que le clan, ils sont presque ses dieux. On affirme même qu'ils le sont devenus dans les cultes des animaux, si fréquents surtout en Égypte. De ce principe, Jevons a déduit toute une théorie applicable à toutes les par-

(1) *Op. cit.*, p. 226.
(2) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 29.

ties des religions antiques où les remarques les plus subtiles sont unies aux vues les plus élevées. On comprend bien maintenant l'union intime entre le peuple et son Dieu, et combien sont forts des liens que jamais on n'a songé à rompre, même lorsque le dieu semblait abandonner son peuple. Mais ce qui fait ici défaut, c'est le sentiment de la dépendance vis-à-vis du divin. Quelle que soit l'origine du totémisme, il est difficile d'admettre que l'homme s'y soit porté par un sentiment de respect envers son totem. Frazer, qui a étudié avec tant de soin ce curieux phénomène, ne lui accorde qu'une médiocre importance religieuse et on ne peut même pas en déduire avec certitude le culte des animaux (1).

Renan a esquissé avec beaucoup d'esprit une théorie moins régulière. Lui aussi part de l'animisme. « L'homme peupla d'abord l'espace de forces libres, passionnées, susceptibles d'être invoquées et fléchies (2) ». « L'homme se croyait entouré d'ennemis qu'il cherchait à apaiser. L'éducation de ses sens étant à peine faite, il était dupe de perpétuelles hallucinations. Un souffle inattendu, un bruit inexpliqué étaient pour lui des signes intentionnels. Un spiritisme exagéré lui faisait admettre partout des esprits, êtres invisibles, sortes d'ombres ou de doubles des choses, qui l'obsédaient et se confondaient avec les phénomènes subjectifs de sa conscience (3) ». Les Sémites en étaient là ; pour eux « le monde est entouré, pénétré, gouverné par les *Elohim,* myriades d'êtres actifs, fort analogues aux « esprits » des sauvages, vivants, translucides, inséparables en quelque sorte les uns des autres, n'ayant pas de noms propres distincts comme les dieux aryens, si bien qu'ils peuvent être envisagés d'ensemble et confondus (4) ». On croirait que les *Élohim* de Renan ne se distinguent guère des djinn de Wellhausen ; mais il insiste sur leur unité, il montre entre l'Aryen et le Sémite « deux théologies assez diverses. L'Aryen en péril s'adresse à l'élément qui le menace, ou au dieu spécial qui régit cet élément... Le Sémite, au contraire, invoque dans tous les cas un seul être ; qu'il soit en mer, ou à la guerre, ou menacé par un orage, ou en proie à la maladie, sa prière monte vers le même dieu. Un seul souverain s'occupe de tout. Ce souverain porte des noms divers selon les tribus (5) ». Cependant Renan savait trop bien quelle multitude de dieux

(1) Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israël*, et, sur les dernières modifications de Frazer, *Israël and Totemism,* by Stanley A. Cook dans *The Jewish quarterly Review*, 1902, april.

(2) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 27.

(3) P. 29.

(4) P. 30.

(5) P. 33.

sémites faisait surgir l'épigraphie pour attribuer à la race elle-même ce monothéisme relatif destiné à devenir le monothéisme absolu. Ce n'est pas seulement le sang du Sémite, c'est la tente du nomade qui est ici surtout en cause : « La tente du patriarche sémite a été le point de départ du progrès religieux de l'humanité (1) ». Le culte tient nécessairement peu de place dans la vie du nomade ; il n'a ni statues, ni temples. La simplicité du désert ne se prête pas à la conception d'une vie débordante qui fait jaillir partout des dieux. « Sa réflexion philosophique, s'exerçant avec intensité dans un petit cercle d'observations, l'amène à des idées extrêmement simples, et, comme le progrès religieux consiste toujours à simplifier, il se trouve très vite que le nomade dépasse en religion les peuples qui lui sont supérieurs en civilisation (2) ». Cependant c'est aussi comme Sémite qu'il est monothéiste : sa langue est incapable d'exprimer les conceptions mythologiques et épiques des peuples aryens. « C'est que, chez les Sémites, ce n'est pas seulement l'expression, c'est la pensée même qui est profondément monothéiste (3) ».

On ne peut plus voir aujourd'hui dans ce système qu'un paradoxe spirituel. Chaque coup de pioche donné en pays sémite lui a apporté le démenti des inscriptions. Les dieux des Sémites ne se comptent plus, et après eux sont venus la mythologie et le poème épique. Il faut se rendre aux faits.

D'autre part, il se pourrait bien que Renan eût exagéré le polythéisme des Aryens, et il n'est pas du tout certain que leurs dieux spéciaux, chargés d'un département particulier, soient une conception tellement primitive. Il paraît au contraire que les Aryens comme les Sémites, et les sauvages comme les Aryens, ont eu cette notion supérieure du Dieu qui seule justifie le culte et donne satisfaction au sentiment religieux. Ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes, il n'y aurait jamais eu de religion proprement dite, sans le sentiment du divin, tout-puissant, omni-présent, secourable et juste, qui est au fond de toutes les religions anciennes. C'est cet élément essentiel, dont les évolutionistes ne veulent pas tenir compte, qui seul explique comment le génie d'un lieu ou un astre ont pu recevoir l'adoration. Et même dans le système d'un transformisme modéré, ce sentiment qu'on peut nommer provisoirement le monisme, joint à

(1) *Op. cit.*, p. 43.
(2) P. 44.
(3) P. 49.

l'animisme, est encore ce qui expliquerait le mieux les deux formes du polydémonisme et du polythéisme, trop différenciées pour que l'une soit issue de l'autre, trop fortement ancrées dans l'esprit humain à des titres divers jusqu'aujourd'hui pour être dépossédées l'une par l'autre. Ce sentiment plus ou moins confus de l'unité et de la transcendance du divin résulte clairement de faits dûment constatés.

Le premier de ces faits a reçu le nom d'hénothéisme : « L'hénothéisme, dit M. de Hartmann, a son fondement dans l'*identité positive* que l'on reconnaît être à la base de *toutes* les divinités de la nature, identité qui permet d'honorer, dans la *personne* de chaque dieu, principalement dans celle de chacun des principaux dieux admis *dès l'origine*, la *divinité* au sens absolu, le *divin*, Dieu ». A quoi Guyau, auquel nous empruntons cette citation, répond : « jamais les peuples n'ont commencé à penser par des abstractions (1) ». Mais il faudrait prouver que ce sentiment est une abstraction métaphysique. Si on consulte les textes, on reconnaît qu'il se dégage surtout dans la prière. Lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, ce dieu fût-il innomé ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les dieux. C'est le kathénothéisme que Max Müller a trouvé chez les Hindous. Il se retrouve avec autant d'énergie chez les Sémites, comme Renan le reconnaît et comme les psaumes pénitentiaux babyloniens le prouvent avec une particulière évidence ; il éclate en Égypte dans des hymnes qui paraissent pénétrés du plus pur sentiment monothéiste, au sein d'un polythéisme non moins nettement affirmé.

Les Pères avaient parfaitement constaté cet état d'âme chez les païens, quoiqu'ils fussent ordinairement plus préoccupés de railler leurs cultes idolâtriques que de rendre justice à ce qui leur restait de vérité. Tertullien a rendu célèbre ce témoignage de l'âme (2) : « *Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris* ». Saint Augustin ne pensait pas autrement (3), et c'était bien la pensée de saint Paul, comme l'a noté Bossuet : « C'est ignorer les premiers principes de la théologie que de ne pas vouloir entendre que l'idolâtrie adorait tout, et le vrai Dieu comme les autres... La force de l'argument de saint Paul consiste en ce qu'il fait voir que les Gentils

(1) *L'irréligion de l'avenir*, p. 17

(2) *De testimonio animæ*, c. II.

(3) *In Joan.*, CVI, 4.

étaient criminels en ne servant pas le Dieu qu'ils connaissaient (1). »

Et on ne saurait alléguer que ce sentiment est le résultat du progrès philosophique. M. Decharme le nie expressément pour le seul peuple qui a développé la philosophie (2). « On sait, en effet, qu'en dépit de la mythologie, qui souvent rabaisse et déshonore la divinité, le sentiment religieux n'a jamais manqué à la Grèce, qu'il a éclaté chez elle spontanément, avant la naissance de toute philosophie... Quand les Grecs cessent de parler la langue mythologique, leur conception de la divinité ne diffère pas essentiellement de la nôtre ». Or ce n'est pas seulement en Grèce que ce sentiment religieux, plus ou moins parfait, a éclaté, plus ou moins spontanément. Les anthropologistes modernes l'ont retrouvé parmi les peuples les plus grossiers. Même, d'après Lang, il se trouve bien plutôt chez les sauvages qui n'ont aucun rudiment de civilisation que chez les demi-barbares ou chez les barbares. Si on a exprimé là-dessus des doutes, c'est que l'enquête n'avait pas été assez approfondie et que les meilleures croyances sont conservées dans des mystères auxquels les étrangers sont difficilement admis. Là on enseigne l'existence d'un grand être, juste et bon, qui a tout fait, qui ne meurt pas, sans d'ailleurs se poser la question de savoir s'il est un esprit, et sans même que la notion d'esprit soit développée. Lang réfute avec vigueur ceux qui prétendent que cette notion est empruntée aux missionnaires; s'il faut se défier de ceux qui ont des préjugés monothéistes, on ne peut non plus accorder une entière confiance à ceux qui voient tout avec les lunettes d'un évolutionisme intransigeant et rectiligne.

Il est d'ailleurs un autre fait universel et qui ne saurait être contesté, c'est l'existence des cosmogonies. Nous aurons à en parler à propos de la mythologie. Nous constatons seulement ici que la curiosité qui pose le problème de l'origine du monde suppose l'idée du monde, considéré comme une unité. Peu importe que les imaginations soient plus ou moins grossières, que l'inconséquence éclate de toutes parts, qu'un couple humain, habitant tel endroit, soit le créateur du ciel et de la terre...; le germe existait. On se demandait qui avait fait le monde, on avait donc l'idée d'un pouvoir distinct de lui et supérieur à lui. Même dans cette cosmogonie babylonienne où les dieux sortent de la matière, le moment vient où l'un d'entre eux dispose de la matière avec une souveraineté qui rappelle la première page de la Genèse.

Aussi sommes-nous pleinement d'accord avec Guyau lorsqu'il exige

(1) *Lettre à M. Brisacier.*

(2) *Mythologie de la Grèce antique*, 2 éd., p. VII s.

que la religion tire son origine d'idées simples (1), « accessibles aux intelligences les plus primitives ». Mais s'il est des abstractions savantes, il en est de spontanées et qui découlent de la nature de l'homme. Lang a dit excellemment (2) : « Aussitôt que l'homme eut l'idée de « faire » des choses, il put conjecturer un faiseur de choses que lui-même n'avait pas faites et ne pouvait pas faire ». Il n'y a pas en cela l'ombre de métaphysique transcendante, et c'est beaucoup plus simple à trouver que la notion des esprits. Si l'homme primitif a partagé l'erreur du sauvage qui regarde les actions plutôt comme artificielles que comme mécaniques, qui suppose plutôt des volontés que des lois et des agents que des forces, cette erreur même n'a pu être un obstacle invincible à une notion raisonnable de la divinité. Il suffit qu'admettant des *chauffeurs* et des *allumeurs* en grand, il se soit demandé une fois s'il n'y avait pas quelqu'un qui agissait en très grand. Et l'anthropologie a déjà répondu que les sauvages les plus abjects se sont posé la question. M. Tylor a objecté que l'existence du monothéisme primitif est contraire à tout le principe de l'évolution. Il faudrait supposer une race de demi-civilisés : les uns auraient progressé, les autres seraient tombés dans l'état sauvage. Nous ne supposons aucune civilisation chez l'homme primitif, mais il faut lui reconnaître des facultés rationnelles, si peu exercées qu'on les suppose. Et, en fait, le sauvage lui-même possède une notion plus voisine du monothéisme, plus salutaire à la moralité et à l'ordre social que la brillante mythologie de la Grèce. Nous demandons seulement pour l'homme primitif une certaine solidité de l'esprit et ces quelques idées simples que Renan abrite sous la tente du nomade et qui ne sont pas la civilisation.

En excluant la civilisation et la métaphysique, le monothéisme primitif a repris faveur dans la science anthropologique. Jevons a donné les raisons qui le rendent vraisemblable ; il ne considère pas comme impossible « qu'une sorte de monothéisme latent ait, dès l'origine, existé au sein même de cet apparent émiettement de la divinité que manifestent les croyances et les pratiques de l'animisme... dès lors le progrès religieux peut être considéré comme ayant beaucoup moins consisté en la découverte de conceptions et de sentiments nouveaux qu'en une conscience de plus en plus délicate et déliée des émotions et des idées qui vivaient dès l'origine dans la pensée humaine, mais enveloppées encore et obscures (3) ». M. Marillier, auquel nous empruntons ces lignes, ajoute pour sa part : « Nous pourrions accepter comme

(1) Nous n'ajoutons pas « et vagues » ; *op. cit.*, p. 2.

(2) *The making of Religion*, 2e éd. (1900), p. x.

(3) Jevons, d'après Marillier, *Revue de l'histoire des Religions*, XXXV, p. 330 ss.

probable l'hypothèse que dans certains cas, du moins, le passage s'est fait directement de la foi naïve et mal définie en un Protecteur et un Ami, puissant et secourable, au monothéisme conscient et éclairé de notre temps, et à cette hypothèse l'étude de la religion hébraïque semble apporter une réelle confirmation ». Mais ici le problème change de face. Ce cas de la religion hébraïque, que Marillier fait rentrer tout doucement dans le développement général, est cependant unique et tellement différent des autres qu'il faut bien le dire transcendant. Si le monothéisme des Hébreux est, d'après eux-mêmes, le fruit de la révélation, ne pourrait-on en dire autant du monothéisme primitif?

Puisque nous sommes sur le terrain de l'anthropologie, tenons compte de tous les faits observés. Lorsqu'il s'agit d'ordonner la genèse des formes religieuses, il ne faut point s'inquiéter seulement du polythéisme et du polydémonisme, il faut aussi rendre compte de l'origine du monothéisme imparfait qu'on rencontre partout. S'il n'était qu'une opinion philosophique, on le rattacherait à tel ou tel mouvement historique de la pensée; mais il est antérieur à la philosophie et le témoignage spontané de l'âme religieuse.

L'école évolutioniste ne sera pas embarrassée; sa formule explique tout. Toute forme supérieure sort nécessairement d'une forme inférieure, le monothéisme est sorti du polythéisme, comme le polythéisme est sorti du polydémonisme. Malheureusement pour la formule, s'il est impossible de montrer comment l'idée d'un dieu a évolué de l'idée d'un esprit, il est encore plus impossible de retrouver dans l'histoire un seul cas de monothéisme issu du polythéisme.

On a vu, il est vrai, les dieux grandir avec leurs adorateurs. La suprématie de Babylone a fait de Mardouk le roi des dieux, la gloire de Thèbes s'est projetée sur Amon. Mais il y a loin de cette hiérarchie politique des dieux, non pas seulement au monothéisme pur, mais même au sentiment du divin que respire l'hénothéisme. Rien de plus simple que l'organisation d'un Panthéon avec un chef, rien de plus stérile au point de vue religieux. Lorsque ces faits se sont produits, les dieux avaient déjà des traits de caractère nettement dessinés, la mythologie avait fait son œuvre. Ce n'est pas le monothéisme, mais une combinaison artificielle qui ne donnait au roi des dieux qu'un rang d'honneur au-dessus de ses pairs, déjà fortement humanisés par leurs passions et par leur histoire. L'évolution du polythéisme en monothéisme est donc un pur postulat. Au contraire le fait de la multiplication des dieux est souvent constaté par l'histoire et il ne s'explique que trop aisément.

Parmi un grand nombre de tribus presque sauvages, les esprits seuls

reçoivent un culte. On connaît l'existence d'un dieu bon, mais on ne sait comment le prendre : il n'a besoin de rien. Les esprits sont sans cesse affamés de nourriture et ils ont soif de sang. L'homme a toujours une terreur instinctive à la pensée d'aborder le grand Auteur du monde. Dans la religion catholique qui fait une large part à ce sentiment, qui admet un Médiateur et l'intercession des saints, il faut que l'autorité lutte sans cesse contre la tendance qui frustrerait le Créateur du culte qui n'est dû qu'à lui. Or sans une Église, pas de règle de foi (1). L'humanité était donc exposée à s'éloigner du Dieu véritable en multipliant les dieux de son choix.

Cette multiplication résulte d'ailleurs du simple fractionnement des groupes sociaux. Chacun veut avoir son dieu. Renan a raillé agréablement le roi de Prusse qui avait toujours à la bouche *unser Gott* et Lang rappelle que Milton, lui aussi, admire ce que Dieu a fait avec *ses Anglais*. A défaut d'un dieu particulier, les peuples modernes veulent du moins avoir leur Église, sans comprendre que l'unité de l'Église est le reflet et aussi la garantie de l'unité de foi au sujet de Dieu. Après que les tribus sémites eurent ainsi partagé leur El en plusieurs dieux différents, la scission fut irréparable. Lors même que de grands États fondés par la conquête furent parvenus à cimenter l'union politique la plus étroite, les dieux ne fusionnèrent pas toujours.

Sans doute il y eut du déchet. Quand les dieux avaient les mêmes attributs, on se contentait d'un seul. Même les petits peuples furent exposés à voir disparaître leurs dieux dans la tourmente. Mais d'une façon générale, le nombre des dieux ne cessa de croître. Il augmentait fatalement toutes les fois que des tribus se réunissaient volontairement pour former un État; il augmentait le plus souvent lorsque l'union était le résultat de la conquête. Les vainqueurs négligeaient souvent de rendre hommage aux dieux des vaincus; ils affectèrent même de les mépriser; mais rarement les vaincus abandonnèrent les dieux du pays et plus d'une fois les vainqueurs se plurent à leur rendre hommage. Rien de plus connu que ces faits, mais pourquoi fermer les yeux à une vérité banale à force d'être répétée?

Le monothéisme ne sort pas du polythéisme, comment est-il donc entré dans le monde?

Assurément l'histoire seule, en dehors de l'histoire sacrée, ne nous permet pas de conclure avec certitude à une révélation primitive sur l'unité de Dieu. Et cela pour la raison bien simple que l'homme peut

(1) C'est ce que reconnaît très bien Gruppe dont les protestants pourront méditer l'expression nerveuse : « Ohne Hierarchie ist eine Dogmatik als allgemein gültiges Glaubengesetz unmöglich » (*op. laud.*, p. 11).

acquérir cette notion par ses seules forces. Quand nous la rencontrons, nous ne pouvons donc rien conclure sur son origine. Si cependant on considère que, plus ou moins latente dans toute l'humanité, elle ne s'est développée nulle part — sauf la même exception de l'histoire sacrée, — qu'elle s'est plutôt obscurcie sur bien des points, que là où elle s'est conservée et où elle a porté ses fruits, c'est plutôt par voie de transmission dans les mystères que par enseignement philosophique, on regardera comme très probable que le germe de cette idée a été déposé par Dieu lui-même dans le cœur de l'homme. Avec quelle clarté, c'est ce que nous ne pouvons pas dire : il y a lieu d'attendre d'un Père si bon qu'il l'a révélée telle qu'elle pouvait être le plus utile à l'homme et en conformité avec ses facultés et ses besoins. Et en tout état de civilisation, puisque la nature de Dieu nous est inéluctablement cachée, ce qu'il nous importe le plus de savoir, c'est qu'il existe, et qu'il est juste et bon. Au surplus, surtout lorsqu'il s'agit de croire à la bonté et à la justice de Dieu, on n'explique rien complètement sans la grâce dont M. Blondel a si bien décrit les effets (1) : « Alors surgissent, en l'absence même de la Révélation positive, des sentiments et des objets qui ont confusément Dieu pour objet. Ces ébranlements intimes se traduisent invinciblement par des embryons d'idées dogmatiques. Ces conceptions, si rudimentaires, si grotesques qu'on les suppose, ne sont pas absolument mauvaises ou fausses; elles ne le deviendraient que si, par une idolâtrie de leur imparfaite clarté, elles stérilisaient la recherche au lieu de lui servir d'appui provisoire et empêchaient la piété intérieure de s'éclairer et de s'épurer ».

Ces mouvements de la grâce continuaient en quelque sorte l'assistance spéciale donnée au premier homme. Ils se rattachaient aisément à la révélation primitive. Les découvertes de la paléontologie et de l'histoire ont reculé beaucoup l'apparition de l'homme sur notre planète; on ne comprend plus aisément la tradition fidèle d'histoires détaillées, mais cette difficulté n'existe pas pour une vérité très simple que la raison eût pu fournir et qu'elle acceptait du moins volontiers.

Mais notre but en ce moment est moins de fournir des arguments à la révélation primitive que de nous affranchir de la tyrannie de l'animisme évolutif, qui prétend expliquer l'origine des religions. Et là nous pouvons nettement conclure. La philosophie a voulu sans succès prouver que la religion primitive était le culte des objets naturels ou le culte des morts. Dire que la religion est sortie de la magie,

(1) *Revue du Clergé français* (1902), t. XXIX, p. 656.

c'est seulement soutenir que les esprits ont pu devenir des dieux. C'est à ce moment qu'on a fait intervenir l'histoire; on a essayé de montrer comment le polydémonisme est devenu le polythéisme et comment le monothéisme est sorti éventuellement de l'un ou de l'autre. L'histoire répond que jamais le monothéisme n'est sorti du polythéisme et ne constate pas non plus que le polythéisme soit issu du polydémonisme qui n'existe jamais seul et qui n'est même pas un sentiment religieux. Partout, en fait, les idées religieuses sont comme imbibées d'un sentiment profond de la supériorité propre au divin. Cette idée, qui suppose que le divin est unique, est simple, accessible aux intelligences les moins cultivées; rien n'empêche de conclure qu'elle est aussi vieille que l'humanité, quoique la pente générale de l'histoire suggère que l'humanité n'est pas arrivée d'elle-même à la préciser dans le concept de l'unité de Dieu. D'autre part, nous sommes bien éloigné de méconnaître le rôle de l'animisme, considéré comme un rudiment de réflexion philosophique, dans l'ensemble si complexe des phénomènes religieux. Nous demandons seulement qu'on le mette à sa place. Son rôle, prépondérant dans la mythologie, est secondaire dans la religion. Toutefois cette philosophie erronée a pu naître de très bonne heure et n'est pas plus une dégénérescence du monothéisme qu'elle n'en est la racine première. Mais on comprend très bien, avec ces deux éléments, la formation du polydémonisme et du polythéisme. Ce n'est que l'application aux esprits, qui sont censés mouvoir toutes choses, d'une portion plus ou moins considérable de ce qu'on attribuait plus ou moins confusément au divin.

Lorsqu'on reconnaissait à l'esprit, qu'il s'agît d'un mort ou de l'agent d'un phénomène, la puissance, la bonté, la justice, dans une large mesure, lorsque le culte était public et l'attitude respectueuse, l'esprit était un dieu et les hommages qu'on lui rendait une religion. Mais s'il s'agissait d'un esprit anonyme, plus redouté qu'aimé, on essayait de le tenir à sa discrétion en exploitant ses appétits et ses défauts ; on se contentait de la magie. Il est difficile de dire si cette religion a précédé la magie, et le polythéisme le polydémonisme. Nous n'affirmons nullement que la magie soit une religion dégénérée, ni que le polydémonisme soit issu du polythéisme. Mais nous demandons qu'on n'affirme pas non plus le contraire sans de bonnes raisons. Tout suggère une marche parallèle, si on peut donner ce nom à la rivalité des meilleurs sentiments et des plus bas instincts du cœur de l'homme.

Car les religions, même les religions fausses, ont été l'asile des aspirations les plus élevées. Le monothéisme spéculatif, s'il prétend

affirmer seulement l'existence d'une personne très haute, figée dans son immutabilité et asservie à ses propres lois, n'a jamais donné l'essor à un véritable sentiment religieux. Qu'il soit permis de dire, au nom du principe chrétien lui-même, que ce qui importe le plus ici, ce n'est pas l'affirmation d'une seule personne divine, mais la distinction absolue entre le monde et la nature divine, parfaitement une, mais infiniment bonne et féconde, qui le régit. Cette idée n'a pas complètement disparu du monde antique et c'est pourquoi la religion lui a communiqué une sève qui fait défaut à tel monothéiste orgueilleux qui ne sait pas recourir à la prière.

II. — LA MYTHOLOGIE.

On a beaucoup parlé du conflit de la religion et de la science. La cause du malentendu est facile à découvrir. On prétendait que la religion était elle-même une science et dès lors on l'opposait comme une science surannée et reconnue fausse à la science avancée, à la vraie. C'est un moyen facile de porter des coups sensibles à la religion dans l'esprit des hommes de notre temps, très justement épris de science. Guyau a posé ce principe fondamental (1) : « La religion est la science naissante, et ce sont des problèmes purement physiques qu'elle a tout d'abord essayé de résoudre ». Or cette affirmation ne repose sur rien que sur la confusion entre la religion et la mythologie. A vrai dire, elles sont en apparence étroitement unies dans la plupart des religions anciennes, mais il est facile cependant de les distinguer, surtout si l'on tient compte de l'élément moral qui se mêle toujours à la religion. La religion reconnaît l'existence de pouvoirs supérieurs et bons et leur rend hommage. Les êtres surnaturels qu'elle adore, le maître unique dont elle a plus ou moins distinctement conscience appartiennent, par leur nature même, à l'inconnaissable. La mythologie veut percer le voile.

Il s'agit d'abord d'expliquer le monde. Pourquoi le soleil suit-il une course régulière, pourquoi la lune paraît-elle éviter sa présence, pourquoi les étoiles disparaissent-elles à son lever? Pourquoi surtout les éclipses? Autant de problèmes que la science explique et que le public suppose résolus sans toujours les comprendre, mais on allègue une solution scientifique et cela suffit. Là où la science n'existe pas, on répond par une histoire tirée des mœurs du soleil et de la lune,

(1) *L'irréligion de l'avenir*, 7e éd., p. 52.

le soleil dévorant les étoiles qui le fuient et qui font au contraire un joyeux cortège à la lune, puis le dragon menaçant de dévorer les grands astres eux-mêmes. Et cette explication suffit aussi au public qui du moins peut en comprendre les termes. Et c'est ainsi que tout devient objet de mythe, la forme des animaux, la couleur de leur peau ou de leur plumage, leurs habitudes, leurs cris. Nous citerons seulement le mythe de l'oiseau *schneter,* répandu dans toute l'Afrique, parce qu'il a son pendant en Babylonie : c'est une vieille femme qui perdit son fils et le poursuivit jusqu'à ce qu'elle fût changée en un oiseau qui crie toujours : *schneter! schneter!* (1). Partout on est remonté à l'origine du monde lui-même, quelquefois avec un certain sens de l'évolution qui conduit toutes choses de l'imparfait à l'achevé, le plus souvent en suivant les combinaisons les plus grotesques.

L'homme est le sujet principal de la plupart des mythes, car rien ne l'intéresse autant que lui-même. Ses origines sur la terre, les débuts de la tribu, l'invention des formes sociales ou des arts, rien n'est demeuré dans le vague. Le mythe avait réponse à tout et parfois de la façon la plus naïve. Rien de plus facile que de trouver dans la nuit des temps le nom de l'ancêtre de la race. C'est le nom même de la tribu. De là les innombrables héros éponymes de l'antiquité. Et de même pour les arts. Lorsqu'il s'agissait de l'invention du feu, l'imagination se mettait en frais et aboutissait au mythe grandiose de Prométhée. Mais pour de plus humbles découvertes, on se contentait du nom de l'objet inventé (2). Parmi les grands inventeurs mentionnés par Pline on voit figurer Closter qui découvrit le fuseau (κλωστήρ, *fuseau*); Staphylos (σταφυλή, *grappe*) sut mélanger l'eau et le vin. Et cela jusqu'aux moindres détails. La rame a été trouvée en deux endroits, le manche de l'aviron à Copée (κώπη, *manche*) et l'extrémité plate (πλατή) à Platée! Puis l'homme s'unit intimement à tout ce qui l'entoure. Il se métamorphose à la suite de telles aventures, en animal, en plante, en rocher; il suffit qu'un rocher ait l'apparence d'une figure humaine pour qu'on conclue à une métamorphose. Et pendant que l'expérience limitait peu à peu le développement du mythe dans le domaine des faits tangibles, il demeurait seul en possession du surnaturel qui devint peu à peu son terrain propre, de telle sorte que mythe est devenu synonyme d'histoire fabuleuse des dieux. Ici l'imagination pouvait se donner libre carrière. Le nom même des dieux, leurs épithètes, leurs repré-

(1) Lang, *Myth...*, I, p. 140.
(2) *H. N.*, VII, 57.

sentations, leurs relations avec telle cité, leur commerce entre eux lorsqu'ils furent groupés par un syncrétisme fortuit, autant de sources du mythe. L'origine des rites était le plus souvent obscure. On prit le parti d'admettre une explication générale : les actions de la liturgie reproduisaient les faits et gestes du dieu; c'était ouvrir la porte à des conjectures sans fin. Souvent des divinités d'origine distincte portaient le même nom. Il fallait ramener de gré ou de force leurs aventures dans le même cadre. L'imagination des Grecs n'a jamais été à court, mais leur esprit logique lui-même a été impuissant à mettre de l'ordre dans ce chaos.

Lorsqu'on jette un coup d'œil d'ensemble sur tous ces mythes, on reconnait sans peine qu'ils choquent la raison et scandalisent le sens moral. Les recherches des anthropologistes récents ont amené la découverte d'un autre caractère non moins étrange : les mêmes mythes se retrouvent partout, chez les sauvages comme chez les Grecs, non seulement dans leurs traits généraux, mais jusque dans des particularités qui ne découlent pas nécessairement du sujet. D'où la question qui a préoccupé tant d'esprits : Quelle est donc l'origine du mythe?

Il importe cependant de bien limiter le problème. Tout d'abord il faut noter que les épithètes d'irrationnelle et d'immorale que l'on accole si justement à la mythologie seraient injustes s'il s'agissait de certains mythes humains. Mieux vaudrait, pour plus de clarté, ne pas leur donner le nom de mythes. Il est très juste de dire qu'ils ne sont point scientifiques, qu'ils ne répondent pas à une réalité objective; on peut cependant les considérer comme un procédé légitime, quoique très imparfait, de caractériser des situations historiques qu'il était impossible de peindre autrement. C'est le goût et un peu la manie de la science de tout classer. Partout il faut une étiquette. L'antiquité a mis des étiquettes provisoires et toutes de convention. Les Hellènes avaient conscience de leur unité, et cependant les Doriens et les Ioniens n'étaient que demi-frères, et ils tenaient à se distinguer des Asiatiques, même de ceux des côtes. Mettons que Iapetos, époux d'Asia, est l'aïeul d'Hellen, père de Doros et de Xuthros, ce dernier père des Ioniens. De même pour les inventeurs. Philon de Byblos ne trompe personne en disant que le feu tire son origine de trois frères qui se nommaient Lumière, Feu et Flamme; ce n'est pas immoral et cela peint assez bien le feu, quoique cela demande moins d'imagination que le mythe de Prométhée.

Les anciens n'ont même jamais été très choqués que les hommes

fussent changés en bêtes ou en plantes, lorsqu'ils entrevoyaient dans ces étranges métamorphoses un juste jugement de la divinité, qu'il s'agît d'un châtiment mérité ou d'une sorte de récompense, comme dans la touchante histoire de Philémon et Baucis. La vraie pierre d'achoppement, pour les anciens eux-mêmes, c'est le mythe religieux proprement dit ou plutôt le mythe qui choque profondément le sentiment religieux en même temps que la raison, en attribuant aux dieux des actions absurdes ou obscènes et même une nature en contradiction avec tout ce que l'humanité rêve de divin. On sait que, placés en face de ce problème, les philosophes grecs ont suivi deux voies différentes. Les uns ont gardé les histoires en faisant des dieux des mortels, et c'est l'évhémérisme; d'autres ont tout expliqué par l'allégorie. La question se posait surtout à propos d'Homère. Platon avait pris le parti héroïque de l'exclure de sa cité. Aristote devait reconnaître qu'à le prendre à la lettre il souillait la nature divine. Ces dieux étaient donc plutôt les premières substances déguisées en hommes. Ce n'était qu'une suite de métaphores. Les comparaisons sont plus accessibles aux hommes et leur voilent la vérité qu'ils ne peuvent pas toujours entendre; on les traite ainsi dans l'intérêt général (1). Ce fut la voie que suivirent les stoïciens.

Ces deux explications ont été justement abandonnées par les modernes. Elles n'expliquent pas l'origine des religions et beaucoup moins celle du mythe. Quelques hommes ont été adorés comme des dieux, mais les mythes ne sont pas des histoires, vraies ou fausses, applicables à des hommes, il reste donc à se demander quelle conception du divin les a fait naître; et les mythes ne sont pas non plus la traduction allégorique et systématique en aventures du jeu des forces naturelles. L'allégorie a quelque chose de factice qu'on ne s'attend pas à trouver au début d'un fait si généralement humain, d'autant que l'histoire ne connaît pas de corporation de gens habiles qui se soient unis pour tromper le peuple par des symboles incompréhensibles.

Cependant il fallait remplacer les solutions anciennes et ce travail se poursuivit durant tout le dix-neuvième siècle. On en verra les grandes lignes tracées avec beaucoup de sagacité par Gruppe (2). Le symbolisme de Creuzer succombe sous les coups du rationaliste Lobeck. Puis les frères Grimme découvrent pour ainsi dire les contes populaires et leur affinité avec le mythe. Le peuple qui a conservé ces

(1) *Metaph.*, XI, 8. Cf. Gruppe, *op. cit.*, p. 25.
(2) *Die griechischen Culte und Mythen*, *Einleitung*.

contes a pu seul créer les mythes et il ne peut créer que cela. On objecte que le peuple ne crée rien. Quelqu'un raconte, d'autres modifient le récit primitif. Le peuple goûte davantage telle ou telle forme de la légende, il n'intervient donc que pour éliminer ce qui ne lui est pas homogène. Quant au conteur populaire, il ne se distingue du conteur d'art que par une individualité moins marquée. Il connaît ses devanciers, aussi bien que le poète. Ce n'est pas expliquer l'origine du mythe que de l'attribuer à un agent passif et impersonnel comme le peuple.

La découverte des Védas remit en faveur les explications naturalistes. On crut que les mythes de l'Inde s'entendaient uniquement des phénomènes naturels. Les principaux étaient l'action du soleil ou celle de l'orage, d'où les deux écoles de M. Müller et d'A. Kuhn. Mais il ne pouvait plus être question d'une symbolique intentionnelle. Max Müller suppose donc un symbolisme spontané. L'agent naturel est caractérisé par une métaphore : peu à peu cette métaphore, le Mesureur pour la lune, l'Excitateur pour l'aurore, lui donne le caractère d'une personne. Si un dieu est nommé le Père des hommes, on prendra la chose au pied de la lettre et on dira sa liaison avec une mortelle. La mythologie devient une maladie du langage, selon une formule célèbre.

Il y a dans ce système un élément général auquel personne ne songe à contredire. Il se peut en effet que quelques mythes soient issus d'une métaphore mal interprétée. Mais ce qui importe ici, c'est l'origine historique des mythes. En tant que ce système procède des Védas, il suppose, et ses partisans affirment en effet, que les grandes lignes de la mythologie indo-germanique datent du temps où les Aryens — si on peut leur donner ce nom pour simplifier — étaient encore réunis, et de plus que ces mythes sont bien l'œuvre de la race. C'est contre cette théorie que Gruppe a accumulé les objections et les instances. Dans cette réfutation il faut, selon nous, faire deux parts, selon qu'il s'agit de religion ou de mythologie. S'il s'agit de religion, c'est en vain que Gruppe prétend établir que les Grecs, les Italiens, les Hindous et les Germains n'avaient pas de divinité commune : ils avaient du moins en commun la divinité elle-même. Peut-être ne trouve-t-on pas chez eux en effet de noms propres de dieux, et il se peut que Varuna ne soit pas Ouranos. Mais Dyâus est certainement Zeus et Jupiter. Il importe peu que la racine *div* signifie primitivement *briller* ou *le ciel*. L'important est qu'elle est en même temps la source de *deva*, divin qui est *deus* et très probablement θεός. Nous avons donc ici un fait que nous retrouverons chez les Sémites, le nom du dieu suprême

congénère du terme qui marque la divinité; il est presque à la fois nom propre et nom commun, ce qui marque qu'à l'origine il s'employait seul et n'a été donné aux autres que par une sorte de participation. Et comme chez les Sémites le Maître ou le Seigneur, Baal = Bel, est devenu plus ou moins nom propre et synonyme du dieu suprême, *bhaga*, seigneur, se dit des dieux dans les Védas, de même que l'iranien *baga*, slave *bogu* (1).

Lorsque Gruppe objecte qu'un nom collectif ne saurait exister avant les noms propres qu'il est destiné à grouper, il suppose très gratuitement que le monothéisme ou du moins l'hénothéisme n'a pu précéder le polythéisme, et ce même parti pris l'oblige à conclure pour l'Iran à un polythéisme primitif et purement subordonné aux exigences de la théorie, qui aurait précédé le strict monothéisme puis le dualisme, pour céder enfin la place au polythéisme modéré de l'Avesta. Il paraît également impossible de ne pas reconnaître avant la séparation des Iraniens et des Hindous un culte commun, caractérisé par la libation divinisée du *Soma-haoma,* l'existence d'un sacerdoce et du sacrifice.

Mais lorsqu'il s'agit des mythes proprement dits, il faut bien reconnaître que l'origine aryenne ne peut rendre compte de tout. Les mythes communs aux races aryennes et propres à elles seules sont en très petit nombre et les indianistes ne s'entendent même pas sur leur interprétation. Que les mythes soient antérieurs ou postérieurs à la séparation, rien ne prouve qu'ils aient une origine aryenne. La partie la plus solide de l'Introduction de Gruppe, celle qui a paru la plus téméraire, mais que les découvertes récentes tendent à confirmer, c'est la possibilité d'une transplantation des mythes en même temps que des religions. On a fort exagéré l'exclusivisme religieux des anciens. Les grandes fêtes panhelléniques, les jeux, la victoire sur les Perses, donnèrent aux Grecs un vif sentiment de leur unité religieuse et de la supériorité de leurs dieux sur ceux de l'Asie : même alors la porte ne fut pas entièrement fermée aux divinités étrangères. Qu'on juge de ce qui a pu se passer quand les Grecs eurent sujet de se croire inférieurs aux Barbares? D'ailleurs ce monde ancien était ouvert de toutes parts. Partout, en dépit des guerres continuelles, circulaient les caravanes, et la diffusion dans le monde ancien de tout un système de mythes n'aurait rien de plus surprenant que l'extraordinaire expansion de l'Islamisme de nos jours. Ce que Gruppe avait reconnu possible, M. Victor Bérard a essayé de l'établir en fait, et il a montré que plus d'un mythe qu'on

(1) Βαγαῖος Ζεὺς Φρύγιος, *Hesychius.*

croyait d'origine grecque était un emprunt fait à la Phénicie ou plutôt une importation de marchands phéniciens (1).

Le système des Indianistes, s'il s'agit vraiment d'une origine indienne, est donc beaucoup trop étroit. Les Védas eux-mêmes ne remontent pas à une antiquité tellement reculée, et voici que les spécialistes s'accordent à reconnaître chez leurs commentateurs des traits de mythologie plus grossiers, mais qui semblent appartenir à une forme plus ancienne de la religion. C'est là qu'on voit sourdre de nouveau cet élément irrationnel et scandaleux, qu'il s'agit toujours d'expliquer, et qui ne saurait être aussi général si le mythe était la suite d'une série d'accidents dans l'intelligence des métaphores.

Il reste surtout en présence deux écoles. D'après les uns, le mythe était d'abord raisonnable, et il a cessé de l'être. C'est ce que M. Decharme exprime ainsi (2) : « On ne saurait concevoir que des hommes appartenant à une race sensée, intelligente entre toutes, aient ainsi déraisonné, de parti pris, en parlant de leurs dieux. Ces fictions qui nous étonnent, que les Grecs homériques répétaient déjà sans les comprendre, ont dû avoir leur source antique dans l'imagination populaire, et être douées à leur naissance d'une signification raisonnable ». C'est poser très nettement le principe de la dégénérescence. Mais encore faut-il alléguer des raisons. Comment se fait-il qu'un peuple grossier ayant imaginé des thèmes raisonnables, le progrès de la civilisation et de la raison ait abouti à ce chaos monstrueux? On pourrait citer l'amalgame des mythes. Chaque peuplade avait son dieu et devait lui composer une histoire raisonnable : mais à mesure que la fusion se fit parmi les tribus réunies en peuple, on bloqua aussi tous les dieux dont les attributs étaient les mêmes, à charge pourtant pour le dieu de la cité de garder pour son compte les aventures de chacun, si incohérentes et si contradictoires qu'elles fussent (3).

Il est encore possible que différents poètes, travaillant sur le même fond traditionnel, aient interprété les mythes dans des sens différents, et c'est ainsi que Gruppe explique l'irrationnel des légendes (4). L'irrationnel pouvait encore être issu des rites mal compris. Telles fonctions du rite ont leur raison d'être quand ce sont des actes du culte, exercés par des hommes. Lorsqu'on eut pris le parti, ne les comprenant plus, de les considérer comme la répétition des aventures des dieux, on s'exposa à attribuer à ces dieux des actions étranges. M. Cler-

(1) *De l'origine des cultes arcadiens.*
(2) *Mythologie de la Grèce antique*, 2e édit., p. VIII.
(3) *La science de la religion et la science du langage*, par F. Prat, S. J., Louvain, 1901.
(4) *Op. cit.*, p. 209.

mont-Ganneau ajoute que certaines images mal interprétées ont servi de thème à l'imagination (1).

Toutes ces causes, et d'autres encore, ont certainement exercé leur influence. Mais il demeure que ce sont toujours des accidents, et il répugne d'attribuer un phénomène aussi général, aussi spontané que la mythologie, à une série de malentendus. Surtout plusieurs de ces mythes, qui ont tellement choqué le sens rationnel des Grecs, comme le mythe d'Ouranos, se retrouvent chez les sauvages, et là, comme dans leur milieu naturel, ils n'excitent ni étonnement, ni scandale. Ils sont chez eux. N'auraient-ils pas précisément pris leur origine dans un état social semblable? Ne serait-il pas très naturel de les considérer comme la survivance des anciennes idées enfantines de l'humanité primitive? La mythologie n'est pas le résultat d'une dégénérescence, elle n'a été conservée que par suite de ce respect dont on entoure toujours ce qui est religieux, quand bien même on ne le comprend plus.

C'est le système qu'A. Lang a soutenu avec verve et érudition dans ses différents ouvrages et qui s'impose, selon nous, avec les restrictions que nous essayerons de marquer. Il est certain en effet que le mythe, envisagé dans son ensemble, a pour but de répondre à la curiosité ; en termes plus nobles, de donner satisfaction aux premiers besoins scientifiques. C'est pourquoi il roule dans le monde entier sur les mêmes sujets, et donne à peu près les mêmes réponses aux mêmes questions. Mais ce qui est caractéristique, c'est qu'il suppose comme première base dans l'intelligence, sans parler des principes absolument premiers, une théorie du monde qui n'est autre que ce que nous avons nommé l'animisme. Lors en effet que le mythe explique un phénomène naturel par une histoire, il supppose que les êtres agissent moins en vertu de leur nature propre que de leur libre initiative. Il personnifie tout, parce qu'il voit des intentions partout. Nous maintenons expressément une distinction déjà faite. Il n'est nullement prouvé que le sauvage lui-même croie animé d'une vie propre l'objet inanimé. Il s'imagine pouvoir déposer une de ses âmes dans un animal ou dans une plante, et ainsi la plante ou le rocher peut être le siège d'un esprit semblable au sien. Dès lors toute l'activité d'un être, le soleil, la lune, les étoiles, ne se résout pas en lois mécaniques, mais en pensées et en désirs.

De plus, on sait le rôle que joue la métamorphose dans le mythe ; ces changements d'hommes en animaux et en plantes supposent justement

(1) *Mythologie iconographique*, Paris, 1878. C'est ainsi que les images de nos saints martyrs décapités, portant leur tête dans les mains, ont donné naissance aux légendes des saints qui avaient marché après la décapitation en tenant leur tête. M. Clermont-Ganneau explique ainsi le cycle d'Hercule, Prométhée, Méduse, etc.

que les créateurs du mythe ne percevaient pas distinctement la vie propre des êtres. Pourquoi prétendre que cette notion, qui est précisément celle des non-civilisés, est postérieure au mythe primitif? pourquoi les Grecs devraient-ils cet élément non au temps où ils n'étaient pas civilisés, mais à celui du progrès de leur intelligence? On s'explique encore très bien ainsi comment le mythe est à la fois si mêlé à la religion et si dénué de véritable sentiment religieux. Il n'est pas religieux, car il n'est qu'une explication prétendue scientifique; il se mêle à la religion, car il attribue les phénomènes physiques à ces mêmes êtres surnaturels auxquels il rend des hommages religieux.

Ainsi l'animisme, auquel nous n'avons attribué aucune valeur religieuse, qui était incapable de donner naissance à l'idée d'un Dieu bon, est vraiment à la racine du mythe, quoiqu'il n'explique pas toute la mythologie. Nous n'oublions pas que nous refusons absolument d'assimiler l'homme primitif au sauvage. Mais il nous semble qu'on peut très bien attribuer à l'homme primitif une certaine ignorance sur l'activité du monde extérieur. Après que durant de longs siècles on a raisonné avec assurance sur la nature des êtres et sur leur activité proportionnée, sur les lois du monde et sur leurs effets, nous voyons surgir une nouvelle philosophie très répandue qui prétend nous interdire de regarder la réalité du monde extérieur autrement que comme un postulat utile. Faut-il s'étonner que l'homme primitif n'ait pas vu très clair sur ce point? D'ailleurs ce ne sont point seulement les sauvages, ce sont les ancêtres des grands peuples historiques qui en fait ont vu partout l'action des esprits. Nous concluons donc qu'une partie des mythes a là son origine. Toutefois l'animisme n'expliquerait pas le caractère obscène des mythes religieux. De plus, si cette philosophie naturelle y eût abouti, elle eût dû se trouver en conflit, d'après Lang lui-même, avec une idée relevée de la divinité. C'est en effet la singularité de la position de Lang, que demeuré partisan convaincu de l'animisme primitif et de son influence décisive sur la création du mythe, il a été amené par la suite de ses études à confesser nettement la théorie de la dégénérescence lorsqu'il s'agit du sentiment religieux. Après tout, cette position n'est pas plus fausse que la position inverse de ceux qui croient que l'idée religieuse s'est épurée pendant que le mythe devenait de plus en plus absurde. Il semble cependant que l'antithèse ne doive pas être absolue. Lorsque, dans un peuple, le sentiment religieux est pur, le mythe religieux obscène ne peut pas sortir spontanément de son état social, moral, mental. Si on reconnaît un monothéisme primitif très simple, et parfaitement conciliable avec l'existence de nombreux

esprits et même avec l'erreur philosophique de l'animisme, on ne peut admettre pour cette époque le mythe religieux inconvenant. Mais quand le polythéisme prend naissance, le mythe religieux, qui, étant l'histoire des dieux, suppose au moins deux dieux, se produit aussitôt, et l'idée obscène se fera jour dans le monde divin, lorsqu'une société, peu accessible aux grandes idées morales, l'aura conçu à son image. Le mythe immoral peut encore avoir une autre origine, signalée par Lang.

En vertu du principe de la magie sympathique, on a pu exercer certains actes ou faire certains gestes, dans le but de procurer la fécondité des animaux, condition indispensable de la vie de certaines peuplades. Lorsqu'un autre principe fit conclure que tout rite était l'imitation d'un acte divin, on fut obligé de placer les dieux dans mainte situation équivoque. Ici la mythologie est le produit d'une dégénérescence et nous retombons dans le système adverse. C'est reconnaître que les deux explications doivent se compléter. L'animisme donne la clef du genre mythique; mais on n'explique sa croissance désordonnée que par les croisements les plus divers.

C'est aussi ce qui résulte de l'appoint considérable que les Sémites apportent maintenant aux études mythologiques. Pendant longtemps il demeura convenu qu'ils n'avaient point en matière de mythes la faculté créatrice. Ceux que Philon de Byblos attribuait à Sanchoniathon étaient assez maigres et d'origine suspecte. Les débris qu'on rencontrait chez les Pères de l'Église, plus ou moins mêlés aux systèmes gnostiques, portaient encore plus la marque du syncrétisme gréco-oriental. Il fallut se rendre à l'évidence lorsque les documents cunéiformes eurent parlé. La découverte d'el-Amarna a même prouvé que les mythes babyloniens étaient étudiés à l'étranger. Aussi, quoique quelques savants soient encore disposés peut-être à se retrancher derrière les *Sumériens,* il faut reconnaître l'existence de nombreux mythes, du moins complètement sémitisés, et dès le troisième millénaire avant Jésus-Christ. Dès lors on a pu se demander si la Basse-Chaldée n'est pas la patrie même du mythe.

M. Winckler n'hésite pas à l'affirmer (1). La mythologie est partout la même, non seulement dans ses grandes lignes, naturellement esquissées par le même esprit humain, mais aussi dans des détails de forme où la coïncidence décèle nécessairement l'emprunt. De plus elle est partout astrale. Donc elle vient de Babylone, la grande maîtresse d'astrologie

(1) *Himmels und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschaung und Mythologie aller Völker*, Leipzig, 1901.

ou d'astronomie — c'était tout un — de l'antiquité classique et du moyen âge jusqu'à Copernic. Winckler ne conclut pas cependant que ce système étroitement mêlé à la religion fut la première religion. C'est plutôt une explication du monde qui s'est adaptée plus ou moins bien à des religions préexistantes. Aussi après cela a-t-il tort d'ajouter que la religion, dans le sens de l'Orient, est une explication de toutes choses, par conséquent une conception du monde (1). C'est retomber dans la confusion déjà signalée entre la religion et la science primitive. Le point de départ religieux, celui sur lequel s'est greffée toute cette science mythologique, était d'ailleurs très élevé, d'après Winckler, en parfaite conformité avec ce que nous avons conclu d'un monothéisme primitif. La divinité est une puissance spirituelle qui se manifeste dans la marche de la nature et dans les phénomènes sensibles. Les astres ne sont pas la divinité elle-même, ils manifestent les idées et les volontés divines. Un astre est tellement peu par lui-même l'objet de l'adoration, qu'il change de nom selon qu'il est plus ou moins élevé à l'horizon. Mais ce n'est pas le ciel seulement qui révèle le divin. Le monde terrestre, étant son image parfaite, réfléchit les mêmes concepts et les mêmes intentions; voilà pourquoi chaque pays a son maître divin, le même qui domine dans la partie correspondante du ciel. Il en résulte aussi que le culte est polythéiste, mais ce n'est qu'une apparence, puisque souvent les dieux sont équivalents les uns des autres. Ces équivalences ne peuvent marquer qu'une grande force divine diversement agissante. Quant à l'origine du système, Winckler croit pouvoir l'indiquer. Au sommet du Panthéon de la Basse-Chaldée se trouve le dieu Lune (Sin), et cependant le mois qui lui est consacré n'est que le troisième à partir de l'équinoxe de printemps. Quand le système a été créé, ce mois devait être le premier. Il faut donc remonter au temps où son début coïncidait avec l'équinoxe de printemps, coïncidence peu à peu déplacée par la précession des équinoxes. Cela nous reporte au sixième millénaire environ avant J.-C.

Dans quelques-uns de ses traits, ce système est exact. Il explique ce qu'il y a d'uniforme dans les mythes astraux. Comme Creuzer l'avait assez établi, les mythes ne sont point toujours dépourvus d'un contenu doctrinal dont les prétentions du moins sont scientifiques. Cet enseignement exigeait une classe des prêtres savants que Creuzer ne trouvait nulle part; Winckler montre son existence historique. Ces prêtres astronomes étaient d'ailleurs parfaitement sincères dans leurs déductions, et dès lors le mythe n'a pas ce caractère artificiel qui choquait dans

(1) *Op. cit.*, p. 9.

l'explication d'Aristote. La haute antiquité de ses origines permet d'admettre qu'il a eu le temps de se répandre partout, et il est bien vrai que l'influence de Babylone dans le monde ancien est incommensurable. C'est donc un immense horizon qui s'ouvre aux chercheurs et on peut prévoir les plus curieuses découvertes.

Toutefois si Winckler reconnaît une religion préexistante à ce concept mondial, il faut aussi admettre une philosophie, et cette philosophie ne serait-elle pas l'animisme? Et si l'esprit humain n'est jamais en repos, avant d'aboutir à un système grandiose, les Sémites eux-mêmes n'ont-ils pas résolu les questions que leur posait la nature d'une façon plus enfantine et moins cohérente? Il semble que les mythes de Babylone eux-mêmes ont conservé la trace de cet état de choses, et dès lors l'explication astrale est trop étroite, comme toutes les solutions exclusives.

Faire le départ entre ces différents éléments demeure l'œuvre de l'avenir. Nous voulons seulement indiquer ici quelques vestiges de cet état d'esprit que nous avons accepté de nommer animisme.

Un des traits les plus révoltants de la mythologie grecque, c'est la transformation de Zeus en différents animaux pour s'unir à des mortelles. Cette confusion étrange se retrouve en Babylonie, quoique dans un rapport inverse. C'est Ichtar qui a aimé le lion et le cheval (1). L'histoire de ces amours n'est qu'esquissée, mais c'est bien là le même genre de mythes. Le résultat de ces fatales unions était souvent chez les Grecs une métamorphose. Même oubli des limites de la nature chez les Babyloniens; le chasseur amant d'Ichtar devient un chien sauvage, poursuivi par ses propres chiens (2). On s'étonnait sans doute du vol singulier et du cri d'un oiseau. Les Babyloniens répondaient à la manière des nègres : c'est encore un amant d'Ichtar dont elle a brisé les ailes et qui crie dans les bois : *Kappi!* (*mes ailes*) (3).

Toute la nature est personnifiée. Si le vent du sud ne souffle plus, c'est qu'Adapa lui a brisé les ailes. Dans le mythe d'Etana, l'aigle délibère avec ses petits, va porter plainte au soleil et en reçoit un conseil utile.

On admet sans hésiter la vertu magique de certaines plantes. Les rites magiques ne rentrent pas dans la mythologie, mais ils sont une preuve décisive du même état d'esprit qu'on retrouve chez les non-civilisés. Les ancêtres des Babyloniens ont pu croire toutes choses animées et con-

(1) *KB.*, VI. p. 180.

(2) *Op. cit.*, p. 170; un autre amant de la déesse est aussi changé en un objet qu'on ne peut déterminer.

(3) *Op. cit.*, p. 168.

duites par des esprits, puisque les textes babyloniens se donnent tant de mal pour soustraire les hommes pieux aux influences néfastes. Ils ont certainement cru, comme les non-civilisés, que l'action imitée a le même effet que l'action réelle, quoique son efficacité dépende peut-être d'une collaboration occulte.

Sans cet élément, on ne s'expliquerait pas l'irrationnel du mythe, très facile à constater chez les Babyloniens, et qui se serait difficilement produit par de simples combinaisons astrales. Le caractère d'obscénité est moins fréquent, sauf dans les épisodes d'Ichtar. Comment se fait-il que les aventures auxquelles nous avons fait allusion soient attribuées à la déesse de bonté, reine miséricordieuse? L'explication de Lang trouverait bien ici sa place. C'est parce qu'on a cru procurer la fécondité par des rites obscènes, qu'on a ensuite gratifié la déesse de ces sottes histoires. Son alliance avec Tammouz, qui paraît bien être une divinité du grain, est caractéristique sous ce rapport. Peut-être d'ailleurs un mythe astral est-il venu surcharger un mythe agraire (1) : c'était précisément la suite chronologique qu'Eusèbe a sans doute empruntée à Philon de Byblos (2).

Insensiblement, pour ne pas omettre un trait essentiel à cette esquisse, nous sommes entré dans le domaine sémitique que nous avons à parcourir. Les études qui suivent ne se proposent nullement d'être la preuve des idées générales que nous venons d'exposer. Ce sont des enquêtes qui parfois ne concluent pas, faute d'une information suffisante. Ce que nous avons dit nous autorise seulement à les poursuivre en toute indépendance et permettra au lecteur de s'orienter dans les allusions aux systèmes actuellement en cours.

(1) La descente d'Ichtar aux enfers s'explique aussi bien de la saison stérile que du temps où Vénus disparaît à l'occident pour paraître ensuite le matin à l'orient.
(2) Cf. le chapitre consacré aux mythes phéniciens.



CHAPITRE PREMIER

LES SÉMITES

Les Sémites forment dans l'histoire un groupe facile à reconnaître. Tout le monde est aujourd'hui d'accord pour les compter ; les Assyro-Babyloniens, les Cananéens, les Araméens, les Arabes sont des Sémites (1) ; Sémites aussi les tribus Térakhides, Israël, et son frère Édom, Ammon et Moab leurs cousins, sans parler des colonies phéniciennes de la Méditerranée ni des établissements mélangés en Éthiopie. Aucun historien ne prétend d'ailleurs qu'il s'agit ici d'une race absolument pure ; encore moins essaierait-on, au nom de l'histoire, de dire de quel couple ils sont descendus. L'histoire ne connaît pas de nation descendue d'un seul couple, et la Bible non plus, si l'on fait abstraction des ancêtres du genre humain tout entier. C'est à peine si les membres d'un clan isolé peuvent se targuer d'appartenir au même sang ; chez les tribus arabes les plus fières de leur race il n'est pas rare de rencontrer des nègres. A plus forte raison est-il impossible de distinguer dans tout un peuple les rapports qui l'ont formé. Le mélange le plus inextricable du sang n'empêche pas d'ailleurs une unité très parfaite et très stable. Il suffit de citer les Anglais et les Français dont le sang est peut-être plus mélangé que celui des Allemands et qui ont offert, du moins pendant longtemps, l'aspect de nations plus homogènes. La langue est ici non pas le signe de la race, mais l'indice certain ou le présage de l'unité. Des peuples qui parlent la même langue aspirent à vivre dans la même communauté politique ; ainsi l'Allemagne et l'Italie ont réalisé de nos jours une unité de gouvernement que la

(1) En rangeant les Cananéens parmi les Sémites, nous n'entendons nullement déroger à la véracité de la Bible qui a rendu fort exactement ce qu'elle voulait exprimer. Selon nous, le tableau des peuples (Gen., x) doit être pris surtout dans le sens géographique. Mais si on l'entend d'une descendance par le sang, nous n'y contredisons pas non plus, puisque nous laissons expressément de côté la filiation proprement dite qui échappe à l'histoire. Il est seulement regrettable que le terme de Sémites, emprunté à la Bible, ne coïncide pas parfaitement avec sa terminologie. Qu'on n'oublie pas d'ailleurs que Canaan était le neveu de Sem, d'après ce même usage !

langue avait déjà formée dans les esprits. Et d'autre part des peuples qui parlent des langues apparentées, presque des dialectes, ont vécu sous un régime commun, quelles que soient leurs origines propres; l'italien, l'espagnol et le français sont des vestiges assurés de l'union romaine. Telles sont les langues des groupes que nous énumérions tout à l'heure; l'assyro-babylonien, l'araméen, l'arabe, l'éthiopien et le cananéen (1) se ressemblent tellement entre eux qu'on peut les considérer comme les fractionnements d'une même langue. Les Sémites ont donc vécu ensemble dans une union plus étroite que celle que nous font connaître les documents écrits; mais avant de remonter par conjecture à ces temps reculés, il importe de connaître le pays où nous trouvons les Sémites de l'histoire.

*
* *

Lorsqu'on jette les yeux sur une carte de l'Asie antérieure ou de l'Afrique orientale, on est frappé de l'aspect massif qu'offre la péninsule d'Arabie, solidement assise sur une base plus large que son sommet, séparée de l'Égypte par la mer Rouge, de la Perse par le golfe Persique. Au nord elle ne paraît pas moins isolée du reste du monde, terminée qu'elle est par le désert de Syrie. Mais ce désert n'est point aussi aride que les affreuses étendues de sable du sud de la péninsule. Si ce n'est point une région de cultures stables, c'est du moins un chemin praticable, largement ouvert dans son immensité, et il conduit à des pays admirablement fertiles, la Babylonie et la Mésopotamie à l'est et au nord-est, la Syrie à l'ouest, placés sur l'Arabie comme une couronne ou une tiare, et, pour les nomades, terre promise à leurs désirs de pillage et à leur ardeur conquérante. Après cela, des limites naturelles : le désert entre l'Égypte et la Palestine, puis la Méditerranée, au nord le Taurus et l'Amanus, le cours supérieur de l'Euphrate, les montagnes du Kurdistan, les chaînes de collines étagées au-dessous du Tigre. Les Sémites ont donc habité une aire parfaitement déterminée. Leurs conquêtes se sont étendues plus loin, l'influence de la religion musulmane — sans parler du judaïsme — a pénétré bien au delà de ces limites. Cependant, aujourd'hui encore, comme aux origines de l'histoire, c'est dans cette aire seulement que les Sémites sont chez eux. Ce que le gouvernement ottoman nomme l'Arabistan s'arrête à Antioche, la Perse a recouvré son indépendance, et si l'Égypte paraît plus pénétrée d'éléments arabes, il s'agit surtout d'une influence in-

(1) L'usage semble prévaloir de grouper sous ce nom l'hébreu, le phénicien, le moabite.

tellectuelle; il ne viendrait à l'esprit de personne de qualifier les Égyptiens de Sémites, tandis que ce terme convient encore aux Maronites catholiques du Liban comme aux habitants d'Orfa ou de Bagdad.

Cette patrie des Sémites n'est cependant pas absolument close aux influences du dehors. On pourrait y distinguer, comme dans la tente du nomade, l'appartement réservé ou le harem et le diwan où l'on reçoit les hôtes. La région inviolable, c'est l'Arabie proprement dite, aujourd'hui encore presque absolument fermée aux investigations de la science; la région que nous avons appelée la couronne du pays sémite a toujours été largement ouverte aux influences de l'étranger, quoique d'une façon très inégale. Du côté de l'Égypte, l'Arabie déborde sans recevoir. Sans doute la Syrie a toujours été un objet de convoitise pour l'Égypte; toutes les fois que les Pharaons, les Ptolémées ou les Sultans du Caire ont eu un regain d'énergie, ils l'ont envahie et conquise. Les armées égyptiennes ont souvent foulé le sol syrien : elles sont autant de fois retournées en arrière, laissant sur le terrain plus de morts que de colons; jamais, semble-t-il, le trop-plein de l'Égypte ne s'est dirigé vers le nord-est par une de ces émigrations pacifiques plus puissantes que les armées pour prendre possession d'un pays. Pourquoi l'Égyptien abandonnerait-il ses oignons et ses marmites de viande pour s'enfoncer dans le désert? Au contraire, pour le Bédouin, qui des hauteurs du Mokattam contemple l'Égypte comme une oasis bleue entre les fauves barrières des sables, la tentation est constante de s'installer en famille dans cette plantureuse région. On lui oppose une muraille; il se glisse entre ses brèches ou la rompt par un brusque effort et si les troupes égyptiennes ont souvent fait merveille par leur discipline et leur masse, le caractère doux et indolent de la population ne lui permet pas de résister à l'influence âpre et envahissante de ses rudes voisins. Si l'influence de l'Égypte s'est exercée en Syrie, c'est par mer. D'Alexandrette à Port-Saïd le chemin de la côte est difficile, tantôt des montagnes escarpées, tantôt des sables mouvants; la navigation au contraire est aisée et lucrative : l'Égypte envoie son blé, la Syrie ses fruits. C'est donc le long des côtes qu'on s'attend à rencontrer l'influence égyptienne, selon la vieille légende qui faisait aborder à Byblos le corps d'Osiris.

Il n'en est pas ainsi vers le nord. Cette frontière était exposée à deux poussées gigantesques. A l'ouest, les peuplades de l'Asie Mineure, énergiques, remuantes, mises en mouvement par le poids des invasions venues d'Europe, ne pouvaient être arrêtées par la barrière du Taurus et de l'Amanus; jamais d'ailleurs les Sémites ne fondèrent dans la ré-

gion d'Alep un royaume assez puissant pour les arrêter. A l'est, les plateaux de la Médie ne cessaient de déverser leurs hordes sur les plaines basses.

Au centre, les montagnes de l'Arménie opposaient un obstacle presque infranchissable, et d'ailleurs c'est sur ce point que la race sémitique semble avoir concentré toutes ses qualités d'énergie et de résistance. Les anciennes bandes d'Assur ont pour héritiers les Chaldéens nestoriens, indomptés dans les montagnes qui dominent Mossoul. Tant qu'un puissant empire a eu Ninive pour centre, les invasions de l'est et de l'ouest ont été contenues, les Sargonides ont même paru y mettre un terme en détruisant l'Élam et les Khâtis.

Avant de pénétrer plus avant dans les rapports des Sémites entre eux, nous voudrions dire encore quelques mots de ces hôtes importuns qui envahissaient leur domaine ; le contraste qu'ils forment avec les Sémites aidera à comprendre combien ceux-ci sont homogènes et leur influence religieuse absorbante.

*
* *

Des deux côtés, au nord-ouest et à l'est, nos renseignements remontent à peu près à la même époque pour désigner les voisins que les Sémites avaient à redouter. Entre l'Euphrate et l'Oronte, ce sont les Khâtis, les mêmes que les Égyptiens ont nommés Khétas et la Bible Khittim que nous rendons par Hétéens. Ce peuple est encore enveloppé de mystère.

Pour traiter la question avec la clarté désirable, il importe de distinguer l'art hétéen (1) ou la civilisation hétéenne manifestée par les monuments, et l'histoire du peuple hétéen lui-même. Et d'abord l'art hétéen. Son aire est extrêmement étendue. Nulle part peut-être ses monuments ne sont aussi répandus que dans la Syrie septentrionale, de Hamath à Marach : jusqu'aux bords de l'Euphrate à l'est, à Djérablis, l'ancienne Karkémich et à Biredjik, jusqu'aux flancs de l'Amanus à l'ouest, à Saktchégheuksou, près des ruines de Sindjirli que d'heureuses fouilles récentes ont rendue célèbre. Mais il franchit le Taurus, on le trouve aux deux extrémités des Portes Ciliciennes et à l'ouest d'Iconium ; ses restes principaux sont bien loin de là au nord dans l'ancienne Ptérie, à Boghaz-Keui, dans le grand sanctuaire rupestre d'Iasili-Kaïa et à Euyuk. Sur la rive occidentale de l'Halys on suit ses vestiges au sud-ouest d'Ancyre, à Ghiaour-Kalesi, puis, avec une solution

(1) Nous avons consulté surtout Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV.

de continuité que de nouvelles recherches rendront sans doute moins sensible, on le rejoint près de Smyrne, dans le célèbre bas-relief qu'Hérodote a attribué à son Sésostris. Un grand conquérant, un grand empire, c'est en effet ce qui vient d'abord à la pensée au spectacle de cet art. Son unité a été reconnue par tout le monde. Partout ce sont les mêmes détails de costume (1) : la chaussure à pointe recourbée et relevée en arrière, la tunique courte, arrêtée au-dessus du genou, le manteau de coupe assyrienne qui laisse à découvert la jambe de devant, ou encore la robe longue et traînante jusqu'aux pieds, la tiare pointue ou la calotte ronde, la chevelure séparée en deux boucles qui encadrent la figure ou réduite à une longue mèche sur le sommet de la tête rasée. Tous les personnages, même ceux qui sont en tenue de combat, sont armés à la légère. Les procédés de l'art sont les mêmes. Ce n'est pas le puissant réalisme de l'Assyrie, on dirait l'à peu près des productions ordinaires de l'Égypte. Mais en Égypte l'exécution est imparfaite par la convention voulue d'un art savant; ici c'est, semble-t-il, le fait de l'inexpérience. L'expression est parfois saisissante avec de la gaucherie dans les attitudes. Si d'ailleurs il demeurait quelque doute sur l'unité de cet art, il serait levé par les caractères hiéroglyphiques qui accompagnent presque partout les bas-reliefs, et dont, par exemple, le lion de Marach est couvert.

Cette écriture n'est évidemment ni égyptienne, ni assyrienne; elle se compose d'une centaine de signes qui ont jusqu'à présent résisté à l'interprétation (2); on la retrouve même à Boghaz-Keui où l'aspect est tellement moderne avec une saveur phrygienne si prononcée, que M. Maspero n'hésite pas à dater ces monuments de l'an 600 av. J.-C. environ (3). Mais Messerschmidt (4) a fait remarquer que ces bas-reliefs offrent la représentation d'un dieu qui tient un roi embrassé, tel précisément que le suppose le cachet apposé au traité de Ramsès II avec le roi des Khétas. Il serait donc plus juste de reporter la composition au XIII[e] siècle. Et Maspero lui-même date les sculptures d'Euyuk du X[e] ou du XI[e] siècle. Cet art, dont on ne peut méconnaître l'unité, est cependant très varié dans ses différentes manifestations; il lui reste assez de cohésion, malgré des emprunts évidents à l'Assyrie et à l'Égypte, pour attester l'impulsion unique qu'il a reçue d'un grand peuple. L'imitation de l'Assyrie est parfois servile, comme à Saktchégheuksou

(1) PERROT, *op. c.*, p. 107 ss.

(2) L'essai le plus méthodique de déchiffrement est celui de P. JENSEN, *Hittiter und Armenier*, Strassburg, Trübner, 1898.

(3) *Histoire...*, III, p. 334.

(4) *Die Hettiter*, 1902.

où l'on dirait une chasse copiée sur quelque paroi assyrienne (1); on caractériserait volontiers l'art hétéen comme l'adaptation à une race définie et constituée de la technique traditionnelle des vieilles civilisations (2).

A quel peuple peut-on attribuer ces monuments? M. Halévy lui-même, quoique nettement favorable à l'origine sémitique des Hétéens, se garde bien d'attribuer à des Sémites cet art qu'il propose de nommer anatolien. Il suppose, lui aussi, une invasion des peuples asianiques qui, franchissant le Taurus, auraient établi pour un moment leur domination dans la Syrie septentrionale, le temps d'y laisser les monuments de leur art national (3). Cette marche de l'art du nord au sud, de l'Asie Mineure à la Syrie, n'explique guère les influences assyrienne et égyptienne. Aussi M. Perrot a-t-il conçu un tout autre système. L'art hétéen aurait pris naissance dans la Syrie septentrionale, au lieu même où se seraient constituées la nationalité et la monarchie qui lui auraient donné l'essor. C'est là, dans cet angle où se rejoignent les deux grands courants de l'antiquité, qu'on pouvait également subir leur influence. « Ce serait donc sur l'Oronte et non sur l'Halys que se serait aggloméré le premier noyau de la nation hétéenne, que celle-ci aurait inventé son écriture, adopté son costume national, créé sa tactique militaire (4) ». L'argument paraît décisif en ce qui concerne l'imitation artistique de l'Égypte et de l'Assyrie. Mais M. Perrot admet, lui aussi, une nation, arménienne ou autre, venant du nord après avoir franchi les passes du Taurus : dès lors pourquoi supposer qu'elle était tellement désorganisée qu'elle se soit comme reconstituée dans le pays conquis? Si elle n'avait eu ses cadres, sa tactique, son costume, les traits généraux de ses mœurs bien arrêtés, elle eût subi plus complètement l'influence sémitique et l'art hétéen n'aurait pas son originalité. Nous admettons donc un mouvement inverse dans la marche du peuple et dans la marche de l'art : le peuple est venu du nord, mais l'art a dû remonter du sud au nord, à mesure d'ailleurs que les tribus asiatiques étaient refoulées par l'élément sémitique.

Pouvons-nous dire le nom de ce peuple et comment savons-nous qu'il n'appartenait pas à la famille des Sémites? Nous le reconnaissons sur les monuments égyptiens sous le nom de Khétas, et c'est le même que les Assyriens nomment Khâti.

(1) PERROT, fig. 279.

(2) Les sphinx d'Euyuk sont peut-être imités de l'Égypte, mais dans les boucles où l'on reconnaît un caractère hathorien on pourrait retrouver la coiffure hétéenne telle que les Égyptiens eux-mêmes la représentaient.

(3) *Revue sémitique*, I, p. 331.

(4) *L. c.*, p. 788.

Les principaux traits du costume se retrouvent, la tiare en pointe ou la calotte (sans la boucle qui sert aux Sémites à fixer leur keffieh), la longue chevelure partagée en deux tresses ou le long toupet à la chinoise, les tuniques serrées à la taille ou le manteau ouvert par devant, même le soulier terminé en pointe, à la poulaine, comme on disait au moyen âge (1); ce soulier caractéristique est porté par les gens de Patinou, dépendant des Khâtis, sur les bas-reliefs de l'obélisque de Nimroud.

Lorsque les Khétas paraissent pour la première fois dans l'histoire d'Égypte, c'est au moment de sa plus grande expansion. Toutmès III, qui a conquis toute la Syrie septentrionale, reçoit avec satisfaction les présents du « Grand Khéta », mais ne le compte point parmi ses tributaires : le grand Khéta était donc alors situé non point entre l'Oronte et l'Euphrate, mais tout au plus dans la Commagène comme limite sud (2).

Les Babyloniens, à une époque où ils se vantaient de régner sur l'Occident (vers l'an 2000), reconnaissent le Khâtu comme un État indépendant (3); il est donc vraisemblable qu'ils le situaient alors dans l'Asie Mineure.

A mesure que l'Égypte et la Chaldée s'affaissent, les Khétas gagnent vers le sud. Au temps d'Aménophis III et d'Aménophis IV, Rib-Addi, prince de Byblos, se plaint de leurs attaques incessantes. Mais si à cette époque ils ont menacé sérieusement la Phénicie et la Cœlésyrie, rien n'autorise à croire qu'ils aient dépassé la plaine d'Esdrelon dans la direction du sud. Ramsès II les atteignit plus au nord et dès lors leur puissance ne cessa de décroître (4). Et cependant leur nom gagna du terrain dans l'usage; tandis que le pays de Khâti des anciens Assyriens était normalement situé entre l'Oronte et l'Euphrate, pour Sargon cette dénomination s'étend jusqu'à Gaza.

Le point de départ connu des Hétéens comme l'aire recouverte par leur influence nous oblige donc à les exclure du monde sémitique. Les Égyptiens les ont distingués dans leurs peintures, même par la couleur plus pâle, des Sémites qu'ils connaissaient bien. Ce qui est décisif, ce sont leurs noms propres; ceux que les Égyptiens nous ont transmis ne sont point sémitiques et se rapprochent beaucoup mieux de ce que nous savons des vocables ciliciens (5).

(1) D'après Maspero, II, p. 353, note 4, ce détail a été négligé assez souvent; peut-être le soulier était-il indiqué seulement par la peinture qui a disparu (cf. M. Müller, p. 367, note); en tout cas on le retrouve.

(2) Max Müller, *Asien...*, p. 321.

(3) Tablettes astrologiques. *Recueil de travaux*, t. XVII.

(4) Maspero, *Histoire...*, II, p. 455.

(5) Lenormant, *Les Origines*, II, 2, p. 273.

Les princes de Mitani installés sur les deux rives de l'Euphrate en Mésopotamie ne sont point non plus des Sémites. Leur roi Douchratta correspondait avec Aménophis III et avec Aménophis IV, ordinairement en babylonien ; une de ses lettres est écrite dans sa propre langue. Si, comme il est assez naturel de le supposer, ces gens de Mitani, malgré leurs discordes avec les Khâtis, appartiennent à la même race, cette lettre est une preuve de plus de l'origine non sémitique de ces peuples. Aussitôt que l'Assyrie sera forte, elle occupera le Mitani, et les Khâtis, refoulés par elle, arrêtés du côté de l'Égypte, brisés par l'invasion des peuples de la mer, sourdement minés par la migration araméenne, disparaîtront sans laisser même le souvenir de leur nom dans l'histoire.

Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont occupé pendant plus de mille ans un territoire redevenu depuis complètement sémitique ; n'ont-ils pas exercé quelque influence sur la religion du pays? Il semblerait plutôt qu'eux-mêmes ont emprunté.

Leurs noms de dieux, tels qu'on les a extraits tant bien que mal des noms propres, Maourou, Targou, Khépa, Tichoubou (1), ne font aucune figure dans le panthéon si riche des Sémites. Nous savons cependant de Tichoubou ou Techoup qu'il était du moins assimilé au grand dieu syrien de l'orage. Un bas-relief trouvé par la mission allemande à Babylone le représente en costume hétéen, mais avec la hache et le foudre comme Hadad. De plus, dans le traité conclu entre Ramsès et Khâtousarou on trouve la mention du soleil, seigneur du ciel, du soleil, seigneur d'Arenena, de Soutekh, seigneur du ciel, et de Soutekh des Khétas, enfin de Soutekh de Paliqa, de Khissapa, de Sarsou, de Salpina, etc., en tout onze villes. Ce trait suffirait à indiquer un Baal, le baal de tel ou tel endroit. D'autant que Soutekh ou Soutkhou est le nom égyptien du dieu des Hycsos. Les Égyptiens voulant rendre le dieu de ces étrangers — où nous reconnaîtrons des Sémites — l'avaient nommé Soutkhou, le grand Sit, Sit étant celui de leur dieu qui se rapprochait le plus, selon eux, du Baal sémitique (2). Les Soutekh locaux sont garants du traité; garante aussi « Astart, du pays de Khétas », où on ne peut méconnaître Astarté (3).

On voit encore paraître parmi « les mille dieux, soit mâles, soit femelles, du pays de Khéta », le dieu de six villes et la déesse de trois

(1) MASPERO, II, p. 354, après Lenormant, etc.

(2) MASPERO, II, p. 59.

(3) Lenormant a pensé à la forme araméenne de Atar-Ata, *Atargatis ;* il faudrait voir dans ce nom une fusion des deux cultes : Atar = Istar et Ate, un nom divin d'Asie Mineure ; mais il est plus probable que *n*tart est simplement une faute de scribe, *n* pour *s* (M. MÜLLER, *Asien*..., p. 330, note 2).

autres, la reine du ciel de tous les dieux, la déesse, dame de la terre, la dame des montagnes, des fleuves du pays de Khéta, les dieux du *Kidavadana*. Les gemmes hétéennes semblent indiquer un dieu du tonnerre au sommet des montagnes et une déesse semblable à Astarté (1). Il semble donc que le pouvoir absorbant du sol s'est manifesté surtout dans la religion! Les Baals des pays conquis sont devenus les principaux patrons des envahisseurs. Dès lors il ne faut point se presser d'attribuer aux Khâtis une influence quelconque sur les Sémites, quelque séduisante que soit cette hypothèse pour le seul cas où les Sémites se sont trouvés longtemps en contact avec une race étrangère. A propos des Hétéens, la question qui se pose n'est pas de savoir si ceux qui habitaient au sud du Taurus ont été sémitisés au point de vue religieux, puisque l'affirmative est désormais certaine; ce qu'on peut se demander, c'est l'influence exercée par les Sémites dans l'Asie Mineure elle-même, et si le culte de la grande déesse phrygienne est vraiment original.

On a cru pouvoir relever une contradiction entre la Bible et l'histoire au sujet des Hétéens. On a prétendu que par une erreur grossière le Code sacerdotal avait considéré comme apparentés aux Cananéens ces Khétas, si éloignés par leurs origines de Cham ou de Sem. Des apologistes ont entrepris de distinguer deux régions hétéennes. Puisque les Égyptiens ont parlé d'un grand Khéta, il y en avait donc un petit; c'était sans doute les Hétéens des environs d'Hébron; mais M. Müller pense avec une grande probabilité que l'épithète de grand s'appliquait au prince, non au pays, par opposition à un petit Khéta (2). Lenormant a vu une pure homonymie fortuite entre les Khétas asianiques et les Hétéens de la Bible qui sont des Cananéens. Maspero, qui ne répugne pas à considérer les Hycsos comme des Khétas, admet facilement l'existence d'une colonie hétéenne au sud de la Palestine. L'opinion de Lenormant est peu vraisemblable, car la Bible parle des Hétéens (I Reg., x, 29) d'une façon qui ne peut s'appliquer qu'aux Khâtis, et jamais elle ne distingue deux peuples de ce nom. Les autres n'expliquent pas comment on aurait pu considérer comme cananéen un peuple asianique de race plutôt blanche; cette confusion est d'autant moins vraisemblable que la Bible a très bien noté le caractère étranger des Philistins.

Une simple distinction des temps suffit probablement à résoudre cette énigme. Les Hébreux ont pris contact avec les Philistins peu après leur

(1) Max Müller, *loc. cit.*
(2) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1901, col. 354.

occupation du sol, avant qu'ils ne fussent comme absorbés par les éléments sémitiques. Au contraire, lorsque David et Salomon entrèrent en relation avec les princes des Hétéens, ceux-ci étaient déjà sans doute presque complètement sémitisés. Les inscriptions de Sindjirli constatent le fait pour ce pays au IXe et au VIIIe siècle. La physionomie de ces peuples ne se distinguait probablement plus beaucoup de celle des autres Sémites. Mais pourquoi les a-t-on considérés comme Cananéens plutôt que comme Araméens? Les deux dialectes sont juxtaposés au temps des inscriptions de Sindjirli, mais si l'invasion araméenne est relativement récente, comme nous le verrons plus loin, les cultes du pays étaient cananéens plutôt qu'araméens antérieurement à la conquête par les Khétas; c'est dire que la plus ancienne population connue entre l'Oronte et l'Euphrate était de race cananéenne.

Enfin, ceci est capital, nous ne sommes pas sûrs que les tribus asianiques que nous nommons hétéennes à la suite des Égyptiens et des Assyriens, aient vraiment porté ce nom. P. Jensen a remarqué que Khâti était moins un nom de peuple qu'un nom de pays (1). Or, ce pays était incontestablement tout d'abord un pays sémite et spécialement cananéen dont les habitants se nommaient naturellement gens de Khâti. De même que nous nommons Allemands tous les Teutons, du nom d'une petite tribu limitrophe de la Gaule, Toutmès III a pu donner le nom de grand Khéta à un peuple de l'Asie Mineure parce que c'était le dernier connu sur cette frontière.

Peu importe d'ailleurs, le nom fût-il originaire d'Asie Mineure, il était implanté en Syrie, dans une terre occupée auparavant par les Cananéens, demeurée cananéenne par le gros de sa population, il pouvait recevoir de la part des Hébreux la même extension que le mot de Cananéens lui-même qui avait eu d'abord une signification plus précise. Le Code sacerdotal a donc pu l'employer au lieu de Cananéens pour désigner une certaine couche de peuples que les modernes aiment mieux nommer Cananéens, sans se dissimuler ce que cette dénomination a de conventionnel. On ne peut pas plus lui en faire un reproche qu'à Sargon qui a étendu ce nom à la côte philistine; tout au plus pourrait-on conclure qu'il y a là une désignation plus conventionnelle que celle du temps des Rois (I Reg., x, 29) et que par conséquent le Code sacerdotal est plus récent; son usage est celui d'Ézéchiel (XVI, 3, 15). Nulle part non plus la Bible ne cantonne les Hétéens à Hébron aussi étroitement que les Jébuséens à Jérusalem.

Parmi les alliés des Khétas que Ramsès II avait combattus à Kadès,

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*, t. XLVIII, p. 245 s.

les décorateurs égyptiens avaient représenté des guerriers armés de courtes épées, de boucliers ou de cuirasses, remarquables surtout par un casque bas entouré de plumes. Ces alliés d'un jour, ou peut-être ces mercenaires, appartenaient aux populations d'Asie Mineure : les Lyciens sont surtout reconnaissables. Au temps de Ramsès III, ils combattent pour leur compte et les Khétas sont les premiers à recevoir leurs coups. Max Müller ne veut les considérer que comme des groupes organisés pour le pillage (1); d'après Maspero, c'est bien une véritable émigration, lancée en avant par la poussée des peuples européens qui amena les Phrygiens sur les hauts plateaux de l'Asie Mineure; les guerriers étaient accompagnés de leurs familles, « cahotées sans merci sur des charrettes carrées, aux roues pleines, tirées chacune par quatre bœufs (2) ». Cette fois ce furent les Égyptiens qui préservèrent la Palestine, incapable de se défendre. Ramsès III battit les envahisseurs sur terre et sur mer. Parmi ces tribus aux noms d'apparence étrange, on a reconnu des peuples classiques, Danaens, Achéens, Dardaniens, Lyciens, Sardanes, Thyrsènes. Seuls les Poulasati ou les Philistins, qui semblent avoir été les principaux, demeurèrent dans la partie de la Syrie méridionale à laquelle ils ont donné leur nom; à côté d'eux, plus au nord, les Zakkala, qui formaient comme une de leurs tribus, parvinrent jusqu'au Carmel. Nous savons par les inscriptions assyriennes que les Philistins ne tardèrent pas à prendre des noms sémitiques qui indiquent le culte des divinités syriennes. Eux non plus ne semblent donc avoir exercé aucune influence religieuse sur les Sémites, leurs voisins ou leurs sujets (3).

Encore moins peut-il être question d'une action religieuse imputable aux Cimmériens ou aux Scythes dont les bandes ravagèrent l'Asie antérieure et pénétrèrent dans la Syrie jusqu'aux frontières d'Égypte, au moment où l'empire d'Assyrie succomba, peu après avoir atteint le comble de la puissance et de la gloire. Les Perses vinrent ensuite, mais de l'est, et c'est là qu'il faut maintenant nous reporter.

Le bassin du Tigre est limité au nord-est par des collines qui s'élèvent gradin par gradin. « Les montagnes, dont on aperçoit de loin les cimes uniformes, grandissent et montent l'une derrière l'autre, vêtues à mi-hauteur de forêts touffues, chauves au sommet ou voilées à

(1) M. Müller, p. 354 ss.
(2) *Histoire*..., II, p. 462.
(3) On ne peut que signaler ici l'opinion qui attribue aux Philistins, comme étant venus de Crète, l'origine de l'alphabet phénicien ou araméen. Maspero (II, p. 463) le croit originaire de l'Asie Mineure.

peine de quelque végétation hâtive ; elles s'alignent parallèlement sur six ou sept rangs, comme autant de remparts étagés entre le plateau de l'Iran et les campagnes du Tigre (1) ». La tentation était sans cesse renaissante pour les montagnards de venir piller les villes de la Chaldée. L'Élam au sud, les Cosséens plus au nord, réussirent même à y dominer pendant quelque temps.

Nous savons maintenant que l'Élam était en réalité profondément entamé par l'élément sémitique, et ce n'est pas sans raison que la Bible nomme Élam le premier-né de Sem. Il vaut donc probablement mieux désigner les conquérants élamites non sémites sous le titre de princes d'Anzan. Leurs noms nous révèlent tout un panthéon complètement distinct de celui des Sémites. La distinction demeura : on se volait les statues des dieux, on ne les adoptait que rarement, et lorsque Hammourabi eut affranchi Babylone, il ne restait dans l'antique religion chaldéenne que peu de vestiges de la religion voisine (2).

Les Cosséens étaient encore moins propres à exercer une profonde influence sur une civilisation aussi avancée que celle qui florissait entre les deux fleuves. Lorsque leurs princes eurent réussi à fonder une dynastie à Babylone même, ils ne songèrent pas à lui imposer leurs dieux ; on sait qu'ils s'appliquèrent à restaurer le temple de Bel à Nippour, et ce fait n'est pas isolé. Agoumkakrimé, fils de Tachchigouroumach, obtint, probablement par des moyens pacifiques, que les gens du Khâni (3) rendissent les statues de Mardouk et de Zarpanit volées jadis en Chaldée. On voit combien la vieille race, fière de sa supériorité intellectuelle, de sa littérature, de ses sciences et de ses arts, se laissait peu entamer par les religions étrangères et combien il serait peu exact de se représenter dès lors Babylone comme le foyer où venaient se fondre tous les cultes de l'Orient. Cyrus lui-même dut tenir compte de cette disposition, mais nous ne pouvons en ce moment descendre si bas dans l'histoire (4).

*
* *

Le monde sémite n'a donc pas été sérieusement entamé jusqu'à la conquête persane, il s'est surtout montré très réfractaire aux influences

(1) MASPERO, II, p. 30.

(2) Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, p. 4 : « Dès cette époque (*Maništu-šu*) sans doute, des dieux comme Lagamal et Ḫum pénétrèrent dans le panthéon babylonien ».

(3) Quelque part dans l'Amanus.

(4) Comparer le caractère purement babylonien des *Kudurru* ou *titres* des princes cosséens dans Scheil, *op. cit.*

religieuses extérieures, tandis que lui-même agissait puissamment sur ses maîtres étrangers; c'est ce qu'un rapide coup d'œil nous a permis d'entrevoir et que nous constaterons de plus en plus. Mais les Sémites, en dépit de leur unité, forment des groupes bien distincts; ce sont eux qu'il faudrait maintenant discerner, en s'en tenant aux groupements principaux déjà signalés : les Assyro-Babyloniens, les Cananéens, les Araméens et les Arabes. Il ne serait pas impossible de fixer à grands traits la place respective occupée par ces nationalités différentes à une époque déterminée et nécessairement assez moderne, mais il serait plus intéressant encore de remonter, s'il se pouvait, aux origines, et d'assigner à chacune son point de départ et l'ordre de ses migrations.

Très récemment, une tentative a été faite de tout ramener à l'unité dans une synthèse savamment coordonnée. Il ne s'agit que d'une brochure de vulgarisation (1), mais le savant qui l'a écrite y a préludé par des études approfondies d'après les textes; plus d'une fois il a, par une hypothèse hardie, jeté beaucoup de lumière sur les points les plus obscurs de l'histoire de l'Orient ancien. La théorie est d'ailleurs très séduisante, comme tout ce qui offre à l'esprit une solution complète et simple. Le berceau des Sémites, c'est l'Arabie. Ce qui se passe aujourd'hui, ce qui s'est passé à la lumière de l'histoire, a dû se passer dans les temps préhistoriques, car les mêmes causes produisent les mêmes effets.

L'Arabie est au centre du monde sémite comme une masse en ébullition qui se répand sur ses bords. Les déserts ne peuvent nourrir une population que la vie nomade prédispose aux grandes migrations. De notre temps, au commencement du XIX[e] siècle, les 'Anézé et les Chammar sont montés vers le nord aux confins du désert syrien. On sait assez l'histoire de l'Islam dont les royaumes des Nabatéens et des Ghassanides ont été comme le prélude. Cela met entre les poussées parties de l'Arabie un espace de mille à quinze cents ans. On peut donc placer aux environs de 1500 av. J.-C. la migration araméenne, partie d'un point inconnu de l'Arabie, et comprenant les Kaldou, si célèbres sous le nom de Chaldéens. L'invasion cananéenne, plus violente et plus puissante, envahit l'Égypte et pousse ses conquêtes jusqu'en Espagne (vers 2500). C'est le prototype le plus exact des conquêtes musulmanes. Et donc il en sera de même pour les Assyro-Babyloniens : de 3500 à 2500 le flot a monté d'Arabie et submergé l'antique civilisation sumérienne à laquelle les nouveaux arrivants ont cependant emprunté son système d'écriture. Ici nous nous perdons dans l'obscurité la plus épaisse. Ce qui précède n'appartient pas à l'histoire, même par des conjectures.

(1) *Die Völker Vorderasiens*, von D[r] Hugo Winckler.

Ce système a réponse à tout, mais c'est toujours la même réponse, et on peut se demander si cette simplicité n'est pas trompeuse, si la science moderne, avec des théories ainsi réduites à un schéma élémentaire, ne reviendrait pas sous une autre forme à la métaphore de l'arbre généalogique.

Le principe même de toute la théorie peut être sérieusement mis en doute. La vie nomade n'est féconde que lorsque le sol est riche. C'est un principe assez assuré d'économie politique que la population ne s'augmente pas dans l'extrême pauvreté. Une partie considérable de l'Arabie est absolument impropre même à la vie nomade, ce sont les déserts du sud, le redoutable Dehna. Les déserts qui séparent la Syrie du Djôf sont eux-mêmes à peine franchissables. Le désert syrien est pierreux et aride, mais moins stérile que le sable mouvant, et habité par des tribus nombreuses. Cependant aucune grande conquête n'est partie de là. Il y a seulement une pression continue, exercée sur les pays de culture par de pauvres nomades que la civilisation ne peut toujours repousser. C'est du Hedjaz qu'est parti l'Islam, mais il faudrait tenir compte de l'impulsion religieuse et aussi de l'ascendant acquis au moyen du commerce par les Qoréichites, politiques avisés et tenaces. L'Arabie a eu alors un puissant levier religieux et des chefs : la conquête musulmane ne ressemble point aux invasions germaniques qui sont beaucoup plus des mouvements d'hommes.

On pourrait ajouter que la vie nomade a souvent été peinte sous des couleurs trop brillantes et citer les pages de Palgrave, un voyageur intelligent, sur la situation misérable et infime des Bédouins du vrai désert.

Il y aurait cependant de l'inexactitude à comparer ces malheureux, à peine dignes du nom d'hommes, avec les tribus arabes qui disputaient leur territoire aux monarques assyriens. Tyr et Sidon ne sont pas moins déchues. Mais il demeure une sorte de proportion, et il devait être vrai, alors comme aujourd'hui, que la principale force de l'Arabie était dans ses populations sédentaires. Les Sabéens, les Minéens, les Himyarites n'étaient point des nomades, et s'ils ont versé quelque part le trop-plein de leur population, c'est plutôt sur l'Afrique, en Abyssinie, que vers le nord. Il faut donc ici se préserver du mirage que produit si naturellement le désert, et sans refuser de reconnaître le rôle immense de l'Arabie, ne rien conclure en vertu du seul principe de l'expansion des Nomades. Encore faut-il se rappeler que le mot d'Arabie est très vague et qu'on l'applique aujourd'hui à l'ancienne Chaldée, *Iraq el-'Arab*.

S'il est quelque part un réservoir d'hommes, c'est bien là. Il faut

lire dans Maspero (1) la description de ce pays fertile où le blé et l'orge sont peut-être indigènes, où le palmier suffit à tous les besoins, où la faune est d'une richesse et d'une variété merveilleuses, sans parler des ressources de la pêche. Dans ce jardin isolé du reste du monde, la civilisation chaldéenne (2) a pu se développer « comme en vase clos, et suivre en paix ses destinées ». C'est là que nous conduisent les premiers renseignements écrits. Déjà les Sémites sont là solidement installés. Sont-ils venus de l'Arabie, avons-nous même des preuves qu'ils ont succédé à une population plus ancienne? C'est la question sumérienne... nous ne pouvons songer à la résoudre, nous voulons seulement indiquer sa portée dans l'ordre de nos études.

Pour quelques savants, les Sumériens, s'ils ont existé, sont des Sémites : la question cesse de se poser. D'après la majorité des assyriologues, l'écriture babylonienne n'a point été composée selon les formes de la langue, c'est un vêtement d'emprunt, adapté d'abord à une langue non sémitique ; on est convenu d'appeler cette langue sumérienne et le peuple qui la parlait sumérien. Il y a là une simple hypothèse, l'existence de ce peuple et de cette langue est la meilleure explication d'un fait inexpliqué, l'origine de l'écriture cunéiforme. De plus, quelques savants croient posséder des textes écrits entièrement en sumérien. Mais tout cela étant admis, il ne résulte nullement que la population sémitique primitive, que nous appellerons chaldéenne pour simplifier, soit une population d'envahisseurs. Les textes dits sumériens ne sont point antérieurs aux textes purement sémitiques de Sargon l'Ancien et de Naram-Sin. Maspero (3) marque bien l'ignorance générale lorsqu'il écrit : « Sémite ou sumérien, on doute encore lequel précéda l'autre aux embouchures de l'Euphrate ». Mais où le doute cesse, c'est lorsqu'il s'agit d'apprécier la part de civilisation qui reviendrait aux Sumériens en dehors de l'écriture. On n'ose affirmer que cette part soit nulle, mais personne ne lui assigne le nom d'un dieu, un usage religieux ou civil, une métaphore, car le sumérien lui-même ne s'écrit que pour exprimer les métaphores employées par les Sémites pour marquer le deuil, la transmission du pouvoir, etc. Maspero ajoute : « Leur religion (des Sumériens) s'était assimilée aux religions et leurs dieux s'étaient identifiés aux dieux des Sémites ». Que le génie religieux des Sémites ait été assez puissant pour obtenir une victoire si complète, nous ne voulons pas le nier, mais ne résulte-t-il pas de tout

(1) *Histoire...*, I, p. 554 ss.
(2) Chaldéen est pris ici dans un sens géographique reçu, sans préjuger la question de l'origine des Kaldou, d'où le nom de Chaldée.
(3) *Histoire...*, I, p. 551.

cela que si l'hypothèse sumérienne a sa valeur en philologie, le peuple sumérien s'évanouit de plus en plus pour nous dans la préhistoire et que nous ne pouvons que le considérer comme une quantité négligeable? Lorsque l'histoire commence, la Chaldée a sa civilisation toute faite, cette civilisation est sémitique de toutes pièces, sans qu'on puisse avec certitude en enlever un seul morceau; rien ne nous autorise à parler d'une population antérieure ni à dire d'où venaient les prétendus envahisseurs. La Bible a placé là le début de la civilisation (Gen., IX), nous ne pouvons la contredire. Ce que nous savons depuis les découvertes de M. de Morgan et l'explication qu'en a donnée le P. Scheil, c'est que la population sémitique s'étendait dans l'Élam beaucoup plus loin qu'on ne croyait. A tout le moins les princes de d'Élam ont cru devoir employer dans leurs propres inscriptions la langue de la Chaldée, soit dans l'intérêt des populations qu'ils avaient conquises, soit à cause de la prédominance de la langue sémitique comme langue littéraire. Mais c'est vers le nord-ouest surtout que s'étendit cette première couche que nous avons nommée chaldéenne. L'Assyrie est tributaire de la Chaldée dans les arts, les sciences, le culte; il est donc raisonnable de croire qu'elle n'en est qu'une branche détachée; c'est ce que voulait dire la Bible en montrant Nemrod parti du sud pour fonder Assur (Gen., X).

Les textes les plus anciens que nous possédions des Sémites de Babylonie, au lieu de témoigner d'une culture naissante, semblent attester l'existence d'un grand empire. Sargon d'Agané et Naram-Sin s'attribuent la domination de l'Occident; ils régnaient donc de l'Élam à la Méditerranée. On a voulu voir là de la légende; chaque campagne de fouilles paraît confirmer l'existence de ces monarques et de leurs conquêtes (1). On est tenté de trouver prodigieuse l'antiquité à laquelle les Babyloniens modernes faisaient remonter ces faits. Trois mille deux cents ans entre Naram-Sin et Nabonide (vers 550), c'est un cadre trop vaste, dit-on, pour ce que nous savons d'histoire. Quoi qu'il en soit, le fait de la prédominance babylonienne en Palestine pour un temps très reculé ne peut plus être mis en doute depuis que la découverte d'el-Amarna prouve que tant de gens en Palestine savaient écrire

(1) La situation d'Agané est inconnue, mais Sargon possédait Babylone. Ses conquêtes sont mentionnées à propos de présages et l'histoire de l'enfant sauvé des eaux n'est pas sans un caractère romanesque qui peut toutefois répondre à la réalité; Naram-Sin, son fils, a une existence encore beaucoup plus attestée; la mission de Morgan a trouvé un de ses bas-reliefs à Suse après tant d'autres inscriptions venues de lui. Winckler et Lehmann retranchent mille ans aux 3200 qu'assigne Nabonide (WINCKLER, *Untersuchungen*, p. 44-45). L'obélisque de Manistu-su, conçu sémitiquement, et certainement l'un des plus anciens monuments de l'écriture cunéiforme, atteste la précision juridique des institutions d'un grand État. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*.

le babylonien. Conséquences importantes : d'une part, on n'est plus obligé de descendre jusqu'au VIIIe siècle pour trouver le moment où les Hébreux, mis en contact avec les Assyriens, ont pu leur emprunter leurs récits des origines; l'originalité de la cosmogonie hébraïque prouve qu'il ne s'agit point d'un emprunt littéraire, mais de traditions anciennes et transplantées. D'autre part, nous ne pouvons considérer cette parenté des idées à elle seule comme une preuve de l'origine chaldéenne d'Abraham, puisque les Hébreux ont pu trouver en Canaan même des traces de l'influence chaldéenne. Cependant, autant qu'on peut en juger, l'influence babylonienne a été très intermittente et surtout administrative. Les particularités du dialecte cananéen se retrouvent dans le babylonien d'el-Amarna; les noms de lieux prouvent qu'il régnait déjà en Palestine, et si la religion de Babylone a exercé de l'ascendant sur celle du pays de Canaan, cette dernière a pu conserver cependant sa forme propre : nous le constaterons plus tard.

Dirons-nous donc aussi des Cananéens, qu'aussi loin que remonte l'histoire, elle les trouve installés dans le pays de Canaan? Par Cananéens nous n'entendons pas ici les habitants d'une certaine partie du pays de Canaan, c'est le sens strict (Num., XIII, 29) pour désigner ceux qui étaient dans les plaines du Jourdain et au bord de la mer. Nous excluons aussi les Hébreux et leurs alliés, Édomites, Ammonites et Moabites, qui ont une histoire à part, quoiqu'ils aient parlé la langue de Canaan. Nous nommons Cananéens, comme la Bible elle-même le plus communément, tous les habitants du pays qui va de l'ou. el-'Arich à la hauteur de Hamath, sans exclure une limite plus septentrionale pour une époque très ancienne. Il semble que la Bible les considère comme n'étant pas les plus anciens habitants du pays; ce titre reviendrait aux Rephaïm, 'Anaqim, Eimim, Zamzoummim.

La tradition d'une migration cananéenne s'est perpétuée dans le monde grec avec une singulière précision. D'après Hérodote (1), les Phéniciens (qui sont des Cananéens, même au sens strict) viennent de la mer Érythrée. Strabon a relaté, sans y croire, la même tradition comme attestée par les gens du golfe Persique où se retrouvaient les noms de Sidon, de Tyr et d'Arad et où les temples étaient semblables à ceux des Phéniciens (2). Pline constate le bruit commun (3). Dans

(1) HÉR., I, 1 : τούτους γὰρ ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τήνδε τὴν θάλασσαν καὶ οἰκήσαντας τοῦτον τὸν χῶρον... Cf. VII, 89.
(2) Strabon, I, II, 35; XVI, III, 4; IV, 27.
(3) *H. N.*, IV, 36.

Justin (1) les circonstances de la migration sont dites : « *Tyriorum gens condita a Phœnicibus fuit, qui terrae motu vexati relicto patriae solo ad Syrium stagnum primo, mox mari proximum litus incoluerunt, condita ibi urbe, quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt : nam pisces Phœnices Sidon vocant* ». Si on laisse de côté l'étymologie, le texte paraît puisé à de bonnes sources.

Le lac de Syrie ne peut être que la mer Morte, car le lac d'Antioche avait trop peu d'importance. Cela coïncide expressément avec le texte cité des Nombres (XIII, 29) comme habitat spécial des Cananéens. Les tremblements de terre ont dû être fréquents dans le Hasa dont Palgrave décrit l'aspect volcanique (2) en même temps que la richesse naturelle, l'ancienne prospérité, et l'expansion au temps des Carmathes. Si les Phéniciens étaient déjà marins sur les côtes du golfe Persique et des îles Bahreïn, on s'expliquerait mieux comment dans le premier élan de leur migration ils sont devenus matelots sur les bords de la Méditerranée. Il nous semble, en effet, après Winckler, que ce n'est pas en simples marchands qu'ils ont exercé tant d'influence en Occident, en Grèce, en Afrique, en Sardaigne et même en Espagne. Ce ne sont pas de simples comptoirs qu'ils ont possédés ; ils ont occupé le sol, parfois assez avant dans les terres. Leur expansion s'explique mieux comme une conquête véritable que comme le résultat d'un trafic. Cette migration ressemble à l'Islam ; or c'est surtout au début qu'un semblable mouvement a toute sa force. Et en effet, il semble bien que vers 2500 av. J.-C. un grand déplacement de peuples s'est produit qui a mis l'Égypte elle-même aux mains des Sémites : nous voulons nommer les Hycsos. D'après la source de Jules Africain (3) qui est habituellement Manéthon, ces Hycsos ou pasteurs étaient Phéniciens. Le Manéthon cité par Josèphe les faisait venir de l'Orient, ajoutant que quelques-uns les disaient Arabes. Si vraiment les Phéniciens venaient alors du golfe Persique, les deux opinions se concilient aisément, car la rive à laquelle songeaient les anciens était certainement la côte d'Arabie, le Hasa. En tout cas, même pour Maspero qui voit maintenant des

(1) XVIII, III, 2-4.

(2) Éd. franç., II, p. 279. Nous ne voulons pas insister sur le nom de Sour que ce voyageur a rencontré près de Katar : « En suivant la côte vers l'est, on rencontre le clan des Beni-Yass, peuplade demi-errante, demi-sédentaire, dont la principale occupation est de piller les bâtiments qui se livrent à la pêche des perles. Leurs sinistres exploits avaient fait donner au district entier le nom de « Terre des pirates ». La bourgade de Sour, simple agrégation de huttes réunies autour d'une forteresse en ruines, forme leur principal repaire ».

(3) *Fragm. Hist. Græc.*, Didot, II, p. 568, et les deux précédentes. D'après Maspero, p. 54, note 5, Manéthon les tient pour Phéniciens ; c'est sans doute à cause du témoignage de Jules Africain dont la recension de Manéthon différait de celle de Josèphe.

Khâtis dans les chefs envahisseurs, le gros de la population était sémite (1). C'est à partir de ce moment que l'Égypte sémitise. La date de l'invasion est fixée par Maspero d'après l'histoire de l'Égypte entre 2300 et 2250 av. J.-C. D'autre part les prêtres de Tyr dirent à Hérodote (2) que leur ville était fondée depuis 2300 ans, soit le XXVIII[e] siècle av. J.-C. Tyr étant moins ancienne que Sidon, il peut y avoir de l'exagération dans ce chiffre, mais l'écart n'est pas tel pour une date si reculée.

Il nous semble donc qu'à tout prendre, les renseignements de l'antiquité sur une grande migration venue du golfe Persique vers le milieu du troisième millénaire ne sont pas sans valeur. Hérodote représente le témoignage des Phéniciens. Strabon a recueilli une onomastique locale dont la persistance, si elle pouvait être contrôlée, serait la meilleure des garanties pour une tradition. Il s'ensuit que les Cananéens ont donc occupé comme nouveaux venus un pays qui avait déjà peut-être été sous la mouvance de la Chaldée. Est-ce bien la langue qu'ils ont apportée qui est devenue la langue du pays de Canaan? Winckler croit la reconnaître existant non loin du lieu que nous assignons comme point de départ aux Cananéens; il ne craint pas de nommer cananéennes les dynasties d'Our et de Lagach, mais il ne s'appuie que sur trois mots employés à propos de constructions dont les bois sont empruntés à l'Amanus (3). Ces mots sont-ils un emprunt fait à l'Amanus en même temps que les cèdres (4) ou indiquent-ils une pé-

(1) HÉR., II, 44.

(2) Il peut paraître téméraire de contredire un tel maître dans les choses d'Égypte, mais on ne peut vraiment pas découvrir dans sa grande Histoire pourquoi il a modifié sa précédente opinion qui range l'invasion des Hycsos dans le grand mouvement cananéen. Les Égyptiens n'ont pas nommé expressément les Hycsos par leur nom, mais, si les désignations sont vagues, elles s'appliquent toutes sans effort à des Sémites, tandis qu'elles excluent les Khâtis que les Égyptiens connaissaient bien et ont décrits autrement. Hycsos vient de Hiq-Shaousou, le roi des Shaousou; or d'après Maspero (II, p. 54, note 3) : « les Shaousou le plus souvent cités sur les monuments sont ceux du désert, entre l'Égypte et la Syrie ». Et p. 57 : les Égyptiens « employèrent en parlant d'eux les termes vagues dont ils se servaient pour désigner les Bédouins du désert sinaïtique, Monâtiou, les pasteurs, Sâtiou, les archers ». Cf. encore p. 62, d'où il ressort que le gros était sémite, puisque les Sémites se sentirent dès lors attirés vers l'Égypte : « on embaucha souvent des Cananéens ou des Bédouins pour le camp retranché d'Avaris ». Que deviennent les Khâtis dans tout cela? Il faut cependant retenir de l'usage égyptien fixé par Maspero que les Hycsos ne sont pas nécessairement des nomades bédouins proprement dits : des immigrants qui emmènent leurs troupeaux ressemblent toujours à des nomades.

(3) *Die Kananäer von Lagash*, *Alt. Forsch.*, II, 396 ss., 1900. Winckler indique *Za-ba-num* = סבן faitage; *tu-lu-bu-um* = דלף faite du toit (?); *Kir-za-nim* = קרש planche; ces mots sont écrits phonétiquement et par conséquent ont paru étrangers au scribe babylonien.

(4) L'hypothèse est très naturelle, les constructions de bois dans le Liban et l'Amanus devant être bien supérieures à celles de la Babylonie. Les inscriptions de Sindjirli prou-

nétration du cananéen en Babylonie? il paraît hasardé de conclure de trois mots étrangers au scribe babylonien à la suprématie du cananéen, mais l'existence de la langue avec ses formes spéciales serait ainsi attestée dès le temps de Gudéa.

Quoi qu'il en soit de Gudéa, depuis quelques années plusieurs savants sont d'accord pour constater l'intrusion d'un élément sémitique non babylonien dans la Babylonie elle-même. Le vrai créateur de la monarchie babylonienne, celui qui déplaça pour jamais l'axe de la domination en faveur de la Chaldée du nord, Hammourabi, appartient à une dynastie composée de onze monarques dont les noms sont en grande majorité plutôt arabes que babyloniens (1). Nous disons arabes avec Hommel (2) plutôt que cananéens avec Winckler, car il nous semble que les étymologies suggérées par Hommel sont naturelles et décèlent plutôt l'arabe que le cananéen. C'est donc un élément nouveau qui pénètre en Babylonie. C'est un renfort fourni à la Chaldée épuisée par de longues guerres avec l'Élam et finalement assujettie. Il n'est pas besoin d'ailleurs de supposer que le secours soit venu de loin. Peut-être pouvons-nous maintenant dire quelque chose de plus. Le P. Scheil admet l'origine éridienne du grand monarque, parce qu'il insinue au début de son Code que Mardouk, fils d'Éa, a pris possession de Babylone en même temps que lui. Or Éa est la grande divinité d'Éridou. Il se pourrait d'ailleurs qu'Éridou eût été plus pénétrée à ce moment d'éléments arabes. Aussitôt que cessent les irrigations empruntées à l'Euphrate, commence le désert d'Arabie. Les Arabes n'ont guère laissé d'ailleurs d'autre souvenir que leurs noms propres, soit dans la liste royale, soit dans les contrats des particuliers. Ils devaient être absorbés par la civilisation babylonienne. Or, il semble bien, fait capital, que les Hébreux naissants font partie de ce mouvement; il se trouve que les contrats de l'époque portent précisément des noms tels que *Abî-ramou* (Abram), *Ia'qubilou* et *Iachupilou*, M. Sayce a fait aussitôt remarquer que la tradition hébraïque mettait les Hébreux dans un rapport étroit avec les Arabes. 'Eber a deux fils, Ioqtan et Phaleg. Ioqtan est le père d'un groupe considérable d'Arabes, Phaleg est le père d'un groupe d'Araméens et des Hébreux (3).

vent par quelques-unes de leurs formes qu'il n'est point téméraire de chercher le cananéen si au nord.

(1) Neuf contre deux.

(2) *Altis. Ueb.*, p. 95 ss. La première suggestion vient de Sayce.

(3) Nous ne pouvons insister ici sur les dates. Hammourabi est placé par Scheil vers 2200 av. J.-C., et ce ne peut être que l'Amraphel de Gen., XIV. Hommel (*AU.*, IVᵉ chap.) se donne

Il est impossible de n'être pas frappé de cette remarquable coïncidence. Nous ne devons donc pas considérer Abraham comme un Babylonien de race. Encore moins pouvons-nous le confondre avec les Cananéens dont sa race se sentait si éloignée. Sa tribu avait-elle adopté la langue du pays (1), ou parlait-elle encore sa langue que nous croirions voisine de l'arabe? nous ne saurions le dire. La Bible marque seulement que l'influence religieuse que subirent les ancêtres des Hébreux fut profonde et mauvaise (Jos., xxiv, 2).

S'il nous fallait souder la migration des Hébreux à un des grands courants sémitiques, nous aimerions mieux les associer aux Araméens qu'aux Cananéens. A en croire certains savants, Schrader, Delitzsch, il semblerait que nous trouvons à propos des Araméens une grave divergence de dénomination entre la Bible et les documents cunéiformes. D'après la Bible, les Araméens sont surtout à l'ouest de l'Euphrate, à partir de Damas, quoiqu'on les retrouve aussi sur la rive orientale, à Kharran. D'après les inscriptions assyriennes de Téglatphalasar III (745-727) et de Sennachérib (2), le nom d'Aramou s'appliquerait surtout aux tribus du bas Euphrate. Winckler et Maspero pensent même que la race énergique des Kaldou qui lutta avec tant d'acharnement contre les Assyriens fut la branche la plus vivace de la race araméenne.

Nous ne saurions admettre ce rapprochement. Le Kaldou est souvent chassé dans les marais du sud des fleuves, il a toujours des prétentions sur Babylone; les noms de ses princes sont babyloniens, enfin Téglatphalasar et Sennachérib dans les textes cités distinguent les Araméens et les Kaldou : Sennachérib en particulier nomme dans la même phrase les Aramou et les Kaldou (3), Téglatphalasar nomme le pays de Kaldou après les Aramou (4). D'ailleurs nos renseignements remontent plus haut. Vers 1100, Téglatphalasar Ier cite les *Urumaaia,* soldats des Khâtis (5), et

beaucoup de mal pour concilier cette chronologie avec celle d'Abraham en supprimant comme apocryphe une dynastie que les Babyloniens postérieurs considéraient cependant comme authentique. Le professeur de Münich a d'ailleurs abandonné cette opinion.

(1) Les noms propres des Térakhides ne sont pas babyloniens, mais une tribu peut conserver ses noms traditionnels en adoptant une autre langue pour l'usage courant, ainsi les Nabatéens dont les noms propres sont arabes au milieu de textes araméens. Ce serait suivre une fausse méthode que de confirmer l'origine chaldéenne d'Abraham en insistant sur les ressemblances de l'hébreu et du babylonien, car l'hébreu est une langue cananéenne non pas imposée par les Hébreux au pays de Canaan, mais adoptée par eux à leur arrivée s'ils ne la parlaient pas déjà auparavant.

(2) *KB.*, II, p. 4, p. 6, p. 84.

(3) *L. c.*, p. 84.

(4) *L. c.*, p. 6.

(5) *L. c.*, p. 22.

si on ne veut pas y voir des Araméens, il est certainement question dans le même texte des Aklamè Armaaia, c'est-à-dire d'une peuplade araméenne. Le conquérant les poursuit jusqu'à Karkémich, et au delà de l'Euphrate leur pille six villes : ce n'étaient donc pas de purs nomades, ils étaient installés à l'ouest de l'Euphrate (1).

Nous trouvons donc tout d'abord les Araméens chez eux, car c'est bien le cœur de l'Aramée que cette Osrhoène qui a vu fleurir la littérature syriaque. Cependant à l'époque précédente ce pays était le Mitani, occupé par une race différente, non sémitique; il faut donc admettre que les Araméens eux-mêmes sont des immigrants. Ils sont venus sans doute du désert de Syrie pour s'implanter sur toutes ses frontières, depuis Damas jusqu'au bas Euphrate. Mais nous ne saurions dire dans quel sens s'est opérée cette migration. D'après Winckler (2), un de leurs groupes principaux, les Souti, aurait descendu l'Euphrate. D'autres ont pu le remonter. Cette invasion, que l'histoire n'a pas enregistrée comme une conquête violente, fut rapide, puisqu'il n'en est pas question avant le xve siècle et qu'au xie siècle la langue araméenne est déjà répandue partout et prévaut peu à peu dans l'usage, même en Babylonie, sur la langue des civilisés. L'influence des nouveaux venus s'explique même plutôt par le commerce que par la guerre. Les textes araméens de Ninive et de Babylone (3) se rapportent presque tous à des poids ou à des actes de vente de champs, d'esclaves, de denrées, de céréales surtout, de louages de maisons; ce sont une livraison de briques (n° 69), un engagement à fournir des autruches pour le temple de Chamach (n° 69). Et cependant beaucoup de noms propres sont vraiment assyriens : ces gens-là se servaient donc de l'araméen comme d'une langue commerciale. C'est probablement aussi par le commerce que l'araméen se répandit à l'autre extrémité du désert. On a remarqué à Telloh (n° 72) et à Teima (n° 114) la même disposition des lignes, la même forme très particulière d'une lettre. Les éditeurs du *Corpus* croient à un commerce direct entre Teima et Babylone. Les Himyarites participaient à ce commerce, comme le prouvent les sceaux trouvés à Ninive et à Babylone et la stèle de Warka (4) et le sceau qui porte le même nom en caractères araméens et en caractères sabéens (n° 96). Ne serait-ce pas que l'influence des Ara-

(1) D'autre part, Max Müller a remarqué (p. 234) que la ville de Damas avait revêtu sa forme araméenne avec *r*, *Darmeseq*, au temps de Ramsès III (fin du xiiie siècle), tandis que trois siècles auparavant l'orthographe courante était *Timasqou*.

(2) *Die Völker Vorderasiens*, p. 11.

(3) *Corpus inscrip. sem.*, II.

(4) *CIS.*, II, p. 94.

méens s'exerça surtout par la langue, et la diffusion de la langue ne doit-elle pas être attribuée au merveilleux instrument de l'alphabet? Le commerce phénicien porta l'alphabet jusqu'à l'occident de l'Afrique; le commerce des Araméens le fit pénétrer jusqu'au sud de l'Arabie, en Égypte et en Cappadoce. Mais nulle part les Araméens ne forment un groupement compact et résistant. Et cette force de cohésion qui leur manque comme nation leur fit aussi défaut dans l'ordre religieux. Tandis que les Phéniciens installent leur culte et leurs confréries jusque dans Athènes, les Araméens de Neirab (1) ont un panthéon tout assyrien et les Araméens d'Égypte rendent à Osiris le culte le plus fervent (2). C'est par ces allures flottantes que les Araméens ont si souvent défié les tentatives de la science pour les caractériser; mais cette souplesse même, qui se retrouve jusque dans le caractère indécis de leur langue, est encore une caractéristique. Entre l'Arabie et les pays de culture ils sont les intermédiaires obligés. Ce sont des nomades à l'origine, mais moins attachés que les purs Arabes à leur idéal nomade. Ils se plient volontiers aux circonstances et adoptent sans difficulté les usages des civilisés, ils deviennent même cultivateurs. Et il se trouve qu'en revanche la simplicité de leur langue répandue partout devient pour des civilisations plus compliquées un utile instrument de relations internationales. Les Nabatéens sont un exemple historique désormais assez bien connu de ce qui a dû se passer quelques siècles auparavant. La couche araméenne est devenue comme une lisière entre l'Arabie et les pays d'ancienne culture sémitique; elle a pénétré cependant comme un coin du côté du nord et séparé les Cananéens de la civilisation euphratéenne. En donnant pour ancêtres à Abraham Ragau, Sarug et Nakhor, la Bible le range dans le mouvement araméen lorsque le flot cananéen a déjà passé. Abraham est sorti de Chaldée, voilà le fait sur lequel on a surtout insisté; mais en somme il ne nous apprend rien de ses attaches de famille. Celles-ci sont nettement marquées par la Bible. Les Hébreux sont très éloignés des Cananéens comme des Babyloniens, populations que nous ne connaissons historiquement que comme urbaines ou agricoles; ils se rattachent aux Arabes du désert syrien et plus étroitement aux Araméens nomades dont un grand nombre s'appliquera plus ou moins à la culture.

Ce n'est pas seulement dans la direction du nord que se sont dirigés les nomades qui tendaient à devenir sédentaires, mais les royaumes

(1) Clermont-Ganneau, *Études*, p. 182 ss.

(2) *CIS.*, II, n° 122 et ss. C'est encore la stèle araméenne de Teima qui nous fournit un exemple de l'installation d'un dieu parmi les dieux anciens du pays.

fondés au sud de l'Arabie sont demeurés plus purement arabes. Même dans ceux des Minéens et des Sabéens, et parmi les habitants des villes, les cadres de la vie nomade se sont mieux conservés; le souvenir des liens du sang, qui est censé constituer les clans distincts, a été plus tenace. Aussi l'Arabie est-elle le terrain d'élection de ceux pour qui le Sémite primitif ne peut être que le nomade. On vante la pureté de la langue arabe qui aurait conservé intact le génie primordial; or il est incontestable que l'existence au désert et spécialement les moindres circonstances de la vie du chameau jouent un grand rôle dans les racines et les dérivations de la langue. Cependant la pureté de la langue arabe littéraire comme représentant le mieux la langue sémitique primitive n'est plus un axiome évident en soi parmi les philologues; il y faut introduire des nuances qui se précisent peu à peu. L'importance qu'ont prise chez les Arabes la distinction des tribus et la vie pastorale a dû les porter instinctivement à compléter et à développer la langue dans ce sens. D'ailleurs outre les nomades et les demi-nomades, l'Arabie a eu ses pays de culture. Quand se sont fondés les royaumes des Minéens et des Sabéens? Il est d'autant plus difficile de le dire que les spécialistes ne sont pas d'accord sur des points essentiels. Les deux royaumes sont-ils contemporains ou consécutifs? D'après Glaser, Hommel, Winckler, les Sabéens ont succédé aux Minéens. Situés d'abord au nord des Minéens et constitués en tribus errantes, les Sabéens ne se seraient emparés du Yémen que vers la fin du VIIIe siècle, quand la domination minéenne touchait à son terme (1). De là ils ont passé même en Afrique et dominé sur l'Abyssinie. D'après D. H. Müller et Martin Hartmann, les Minéens ne vont guère que de 700 à 200 av. J.-C. Nous avons essayé ailleurs de préciser l'état de la controverse (2).

Nous avons dit dès le début que les groupes principaux que nous considérons comme ethniques, sans rien affirmer quant à la filiation proprement dite, étaient surtout constitués par la différence des langues (3). Ces langues sont plus ou moins rapprochées entre elles; la comparaison des idiomes confirme-t-elle ce que nous avons essayé de fixer quant à l'origine des groupes? C'est ce qu'il n'est pas aisé de déterminer. Nous pouvons facilement mesurer les rapports des langues romanes avec le latin par ce que nous savons du latin; nous ne possédons plus la langue sémitique primitive. De plus, il s'agit d'une

(1) *JA.*, 2e série, p. 252.

(2) *RB.*, 1902, p. 256 ss.

(3) Répétons qu'il faut toujours excepter le fait de l'adoption d'une langue par une tribu; par exemple les Térakhides ont adopté le cananéen quoique ne faisant pas partie de la grande migration cananéenne. Cf. KOENIG, *Hebräisch und semitisch*, Berlin, 1901.

statistique facilement trompeuse. Le lexique peut offrir des ressemblances spéciales entre deux langues, séparées cependant par la grammaire ; comme aussi le rapport contraire peut exister (1). L'appréciation est délicate. Jusqu'à présent on s'est entendu pour faire deux groupes : les langues du nord, babylonien, cananéen, araméen, et les langues du sud, arabe et éthiopien ou plutôt ghez. Hommel veut mettre le babylonien d'un côté et de l'autre toutes les autres langues comme occidentales. Les objections de ce savant ont leur valeur, mais, si on pèse le tout, elles ne sont pas décisives (2).

Dans ce désaccord on serait tenté de mettre dans le même groupe le cananéen et l'araméen et de faire trois groupes. Mais l'éthiopien et l'arabe diffèrent pour le moins autant, et cela reviendrait presque à supprimer les groupes. Quoi qu'il en soit, d'après les dernières recherches, l'araméen ressemble plus à l'arabe qu'on ne le croyait lorsque le seul terme de comparaison était l'arabe littéraire du VIe siècle ap. J.-C. Les inscriptions minéennes et sabéennes ont permis certains rapprochements inattendus. Il paraît également bien prouvé, surtout par Fried. Delitzsch (3), qu'aucune langue n'est plus voisine du babylonien que le cananéen. Ce savant en conclut que Babyloniens et Cananéens ont eu entre eux des relations très étroites et des influences réciproques pendant un temps très long, à une époque où la civilisation babylonienne avait déjà pris son pli. Cela s'entend très bien si les Phéniciens sont en effet venus du golfe Persique. D'autre part, les rapports du cananéen et de l'araméen demeurent très intimes : les deux langues ont eu d'abord le même alphabet; à Sindjirli il y a une cohabitation qui est presque une fusion. Mais le fait que l'araméen placé entre les pays babyloniens et les pays cananéens est plus éloigné du babylonien comme langue que le cananéen, ce fait, joint à la parenté spéciale de l'araméen avec l'arabe, tend à confirmer l'origine et l'époque que nous avons assignées à la migration araméenne. La langue avait pris sa forme propre dans le désert syro-arabe avant de se fixer dans l'Osrhoène

(1) Certaines formes grammaticales ne se trouvent qu'aux extrémités, babylonien et éthiopien.

(2) *Aufsätze und Abhandlungen*, p. 92-123, et *AU.*, p. 54. Les Babyloniens auraient emprunté aux Sémites de l'ouest le nom du figuier, de l'olivier et de la vigne. Si vraiment le babylonien ne les a jamais possédés, cela prouverait seulement que les Babyloniens ne viennent pas d'un pays où ces plantes auraient existé. Les noms propres babyloniens ont une forme très particulière, cependant le nom propre formé d'une phrase se trouve en Phénicie ; il était peut-être plus fréquent qu'on ne croit au sens optatif cher aux Babyloniens, si l'on suit la piste indiquée par Clermont-Ganneau en vocalisant certains noms à l'imparfait.

(3) *Prolegomena...*, p. 41.

pour se répandre de là comme une tache d'huile jusqu'en Babylonie, en Asie Mineure et en Égypte.

Nous avons terminé cette rapide esquisse des groupements principaux des Sémites, introduction nécessaire à l'étude de leurs concepts religieux. Nous avons dû chercher en dehors d'eux des renseignements plus ou moins sûrs relativement à leurs origines. La Bible seule s'est préoccupée de ce point. Mais ce sont ces peuples eux-mêmes que nous devons interroger sur leurs idées et leurs pratiques religieuses. Il est à peine utile de dire que les documents se sont multipliés dans ces derniers temps de façon à renouveler entièrement le sujet. On serait même tenté d'attendre la fin des déchiffrements avant de rien hasarder. Mais quand viendra la fin, alors qu'on annonce la découverte de vingt mille volumes babyloniens dans une seule campagne de fouilles? Il est cependant étrange que certains savants, tout en protestant de leur vénération pour les documents les plus anciens, en fassent aussi peu de cas lorsqu'il s'agit de la religion primitive des Sémites. Ancien, nous dit-on, n'est pas synonyme de primitif. Les documents babyloniens représentent une civilisation mixte, non purement sémitique. D'ailleurs c'est l'œuvre des prêtres, une synthèse savante qui note mal les premiers concepts. Le Sémite pur c'est le nomade; l'homme primitif, c'est encore le nomade. La vie nomade ne change pas. De sorte que nous serions mieux informés sur la religion primitive des Sémites par des documents postérieurs au christianisme, par ce qui nous est resté du paganisme des Arabes avant l'Islam (1). Robertson Smith, qui professe ouvertement cette méthode, l'a poussée plus loin. L'homme primitif, c'est aussi le sauvage; aussi est-ce aux populations de l'Océanie — où les Sémites sont sans doute plus rares qu'en Babylonie — que l'illustre auteur emprunte un grand nombre d'usages destinés à expliquer la religion des Sémites primitifs. Chacun voit ce que ce système renferme de vérité; un usage primitif peut s'être conservé sans l'écriture; la simplicité rudimentaire des sauvages dans des traits communs à tous les hommes peut nous éclairer sur certaines superstitions aussi anciennes que la nature. Mais lorsqu'il s'agit des Sémites, les documents cunéiformes sont la source la plus ancienne, la plus abondante, la plus authentique. Nous allons indiquer rapidement, autant que faire se peut, l'ordre des différents documents; nous ne nous adressons point ici aux spécialistes, mieux informés que nous.

La Babylonie avec l'Assyrie (2) contiennent encore plusieurs cen-

(1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 131.
(2) Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, p. 12 s

taines de tells qui n'ont pas été fouillés. Une demi-douzaine à peine a été remuée à fond, mais les fouilles de Suse ont apporté un appoint aussi considérable qu'inattendu au trésor de la Babylonie. La vie religieuse des habitants se reflète par des objets, temples, statues, symboles des dieux, représentations figurées sur des cachets et des cylindres. Les textes religieux proprement dits sont nombreux; ils proviennent pour la plus grande partie de la bibliothèque d'Assourbanipal, mais ils sont certainement plus anciens que ce roi et contiennent le plus vieux fonds souvent recopié des anciens mythes, légendes, hymnes, psaumes pénitentiaux, incantations de toute sorte. Les textes historiques eux-mêmes renferment des allusions aux dieux et à leur culte, aux édifices construits en leur honneur, aux suggestions divines, oracles, songes, prophéties prétendues. Ceux-là ont l'avantage d'être datés.

Les plus anciens sont ceux des rois d'Agané, Sargon et Naram Sin, des rois d'Our, des patésis de Lagach dont Goudéa est le plus célèbre. On demeure dans la vraisemblance en partant ici du quatrième millénaire pour aboutir à Cyrus. A cette époque nous retrouvons les Hébreux en Babylonie et quelques savants pensent qu'une partie du Code sacerdotal a été composée à cette époque d'après les rituels babyloniens (1). Nous entendons seulement signaler ce point de vue. On sait que M. Vigouroux a vu des éléments babyloniens dans les animaux symboliques d'Ézéchiel.

L'idiome cananéen n'a point laissé de textes aussi anciens. Nous ne savons pas quand a été inventé l'alphabet cananéen-araméen. Mais il semble que nous possédions des fragments de coupe avec inscriptions à peu près de l'époque où cet alphabet a passé en Grèce, vers le deuxième millénaire av. J.-C. (2). Pourtant l'écriture cunéiforme prévalait encore au XIVe siècle. Il n'y a en tout cas aucune impossibilité à ce que certaines parties de la Bible datent du temps de Moïse, c'est-à-dire des environs de l'an 1300 av. J.-C., et dès ce moment la Bible est la source la plus riche ou du moins la plus méthodique. L'inscription moabite de Mésa, si importante pour l'histoire religieuse, est malheureusement isolée, mais la longue série des inscriptions phéniciennes est presque uniquement relative à la religion, inscriptions funéraires, consécrations, tarifs des temples, talismans, incantations, sortilèges. Le *Corpus* des inscriptions sémitiques

(1) P. Haupt, *Babylonian elements in the Levitic Ritual*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1900, p. 55 ss.
(2) Lidzbarski, *Handbuch d. nordsem. Epigr.*, p. 176.

en fournit un abondant recueil qui ne cesse de s'augmenter chaque jour.

En araméen on ne peut pas remonter actuellement plus haut que le commencement du VIIIe siècle; mais cette époque n'est plus seulement représentée par des noms sur des poids comme au moment où paraissait le premier fascicule du *Corpus*. Sindjirli a fourni les inscriptions de Panammou et de Bar-Rekoub auxquelles sont venues se joindre celles de Neirab (VIIe siècle av. J.-C.). L'inscription de Teima (Ve siècle av. J.-C.) était déjà connue et ne le cède pas aux précédentes en intérêt religieux. Les inscriptions nabatéennes et palmyréniennes ont moins de portée pour l'histoire des religions, quoique riches en noms divins; les plus anciennes ne dépassent pas le Ier siècle avant notre ère.

La date des inscriptions du sud de l'Arabie est encore très controversée. Si Hommel et Glaser ont renoncé à l'antiquité de deux mille ans avant notre ère qu'ils assignaient aux inscriptions minéennes, quelques-unes pourraient être de huit cents ans antérieures à Jésus-Christ. Malheureusement la riche collection rapportée par Glaser n'est point encore publiée. Les inscriptions sabéennes seules ont paru dans le *Corpus* jusqu'à présent. Elles ont presque toutes un caractère religieux : on consacre des statues, des titres, des pierres votives, des encensoirs, pour remercier, accomplir un vœu, prier pour l'avenir, confier son tombeau à une divinité. Ces renseignements sont assurément plus authentiques que ceux que nous fournissent les auteurs postérieurs à l'Islam. Ils sont cependant muets sur trop de points, et il faudrait se garder de négliger la tradition des Arabes nomades. Deux précautions sont ici nécessaires. La plupart des informations ont été transmises par des musulmans. Même dans les poèmes antérieurs à l'hégire ils ont, çà et là, remplacé le nom d'un dieu par celui d'Allah. Ce point admis, il faut aussi tenir compte de la répulsion des musulmans pour le paganisme. Ils ont dû insister surtout sur ses superstitions et ses côtés bas et ridicules; à supposer qu'ils n'aient pas noirci le tableau, ils n'ont sûrement pas recueilli les traits qui pouvaient le relever et le grandir.

Les principales autorités elles-mêmes sont très suspectes. Dans son ouvrage si remarquable, *Restes de paganisme arabe* (1), Wellhausen emprunte beaucoup à Ibn Kalbi (2), sans se dissimuler que certains

(1) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., Berlin, Reimer, 1897.

(2) Cet auteur se nommait Abou 'l-Mundir Hicham ben Mohammed ben as-Sa'ib al-Kalbi, mort en 204/819 (Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, 1898). Son *Livre des idoles* n'a pas été conservé intégralement. Wellhausen en a cherché les traces dans le lexique géographique de Yaqout, † 626/1229.

auteurs musulmans l'ont tenu pour un falsificateur. La principale source pour connaître la vie des anciens poètes est le *Kitâb al-Aghâni*, qui a conservé tant de traits piquants des mœurs primitives (1). On rencontre souvent aussi dans Wellhausen et dans Robertson Smith les noms de Ben Athîr (2), de Ben Habib et de Ben Douraïd, tous deux dans Yaqout (3), de Hamdâni (4), le célèbre géographe de la péninsule, de Boukhari (5) qui a recueilli un nombre considérable de traditions du temps de Mahomet (*hadith*) dans un but doctrinal. On peut assurer que, malgré tant de doctes travaux, la mine est loin d'être épuisée, mais on comprend aussi quelles précautions sont nécessaires pour n'en retirer qu'un métal de bon aloi.

(1) Composé par Abou 'l-Faradj Ali al-Iṣfahânî, † 356/967, 20 volumes, Boulaq, 1285; un vingt et unième volume a été édité par M. Brünnow, Leyde, 1888 (Brockelmann, p. 21 et 146).

(2) Madjdaddîn Abou 's-Sa'âdât al-Mubârak ben al-Athîr, † 606/1209. Son grand ouvrage comprenait : 1) une introduction, 2) les traditions rangées par ordre alphabétique d'après leur objet, 3) des biographies du prophète et de ses contemporains (Brockelmann, p. 357).

(3) Ils dépendent tous deux d'Ibn Kalbi (Wellhausen, p. 13).

(4) Abou Mohammed al-Ḥasan ben Aḥmed ben Ia'qoub al-Hamdâni, † 334/945, était du Yémen et passionné pour l'ancienne histoire et les antiquités de son pays. Sa géographie de la péninsule arabique a été éditée par le Prof. D.-H. Müller à Leyde, 1884 (Brockelmann, p. 229).

(5) Abou 'Abdallâh Moḥammed ben Isma'îl al-Boukhâri, † 256/870 (Brockelmann, p. 157).

CHAPITRE II

LES DIEUX

Notre intention est de nous en tenir aux grandes lignes de la religion des Sémites. Nous pouvons donc nous abstenir de dresser le catalogue des noms de leurs dieux; il est d'ailleurs encore inachevé. Ce qui nous importe le plus, c'est de déterminer l'idée qu'on se faisait de la divinité d'après les qualités ou les fonctions qu'on lui attribuait, ce qu'il est loisible de faire en analysant le nom même de Dieu et les noms, d'abord communs, dont on se servait pour désigner le divin. Si ces noms se retrouvent dans toutes les branches des Sémites, urbains, agriculteurs ou pasteurs, ils représentent donc leurs sentiments à une antiquité très haute; et quand bien même nous nous en tiendrions à nos sources, elles remontent, pour les Assyro-Babyloniens et même pour les Cananéens, à une antiquité fort respectable. Ces noms communs ont pu, par la suite, devenir plus ou moins des noms propres, mais cela n'altère en rien leur portée primitive; on pourra seulement constater ici avec le temps ce progrès constant de la spécialisation et de la multiplication, si peu favorable à l'hypothèse d'un progrès religieux purement humain aboutissant au monothéisme.

§ 1. — EL, LE DIEU COMMUN, PRIMITIF ET TRÈS PROBABLEMENT UNIQUE DES SÉMITES.

Tertullien a dit (1) à l'âme humaine : *Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris*. Cette pensée est encore plus juste lorsqu'il s'agit des Sémites. Pour eux El était le nom propre de Dieu, et si ce nom est devenu appellatif, c'est par la multipli-

(1) *De testimonio animæ*, c. II.

cation des personnes auxquelles on attribuait ses propriétés transcendantes.

Chez les Hébreux nous trouvons trois formes pour désigner Dieu. El est devenu appellatif dans l'usage ; il a même un pluriel *elim* (Ex., xv, 11 ; Dan., xi, 36). Mais il a dû être connu comme nom propre ; on dit : El, le Dieu de ton père (Gen., xlvi, 3), et le souvenir s'était conservé d'un temps où les ancêtres adoraient Dieu sous le nom de El, il est vrai avec une épithète (Ex., vi, 3). Dans les noms composés appliqués aux individus, il remplace Ia, ce qui est encore un indice de son sens propre et personnel.

L'hébreu connaît deux autres formes purement appellatives : Eloah et Elohim, qui sont probablement des formes dérivées de El ; on sait qu'Elohim, tout en étant un pluriel, s'emploie toujours au singulier pour désigner le vrai Dieu. Ni Eloah ni Elohim n'entrent dans les noms de personnes composés. Eloah est demeuré un terme rare, Elohim est devenu un nom courant, El ne se retrouvant plus que dans les morceaux les plus anciens ou par archaïsme, spontané dans la poésie, voulu dans la prose (1). Comme nom propre il a cédé la place à Iahvé, comme nom commun à Elohim.

Les Phéniciens et leurs colonies ont employé le mot El. Chez eux il est appellatif, mais on le trouve dans de nombreux noms de personnes où il pourrait avoir figuré comme nom propre. Son existence comme Dieu distinct est encore attestée par Diodore (2), si du moins on admet qu'il faut lire El au lieu d'Hélios, par Damascius (3), par Servius (4). Pour Philon de Byblos, El est Kronos (5). Il serait fort imprudent d'attribuer à l'El phénicien ce que le célèbre évhémeriste raconte de Kronos et l'assimilation elle-même est contestable, mais il paraît impossible qu'elle se tienne tout à fait dans le vide, et dès lors l'existence d'un El phénicien est constatée. Philon de Byblos a même décrit, sous le nom de Kronos, ses représentations figurées : quatre yeux,

(1) Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888 ; *Excurs.*, p. 297. D'après Nestle, Iahvé se rencontre environ 6000 fois, Elohim 2570 fois, Eloah 57 fois, El 226 fois, Elim 9 fois. Le détail sur cette question appartient à l'étude de la théologie d'Israël.

(2) II, 30 : Ἰδίᾳ δὲ τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον, ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα, καλοῦσιν ἡλίον. Diodore confond, car il veut donner un terme sémitique qui réponde au grec Κρόνος ; d'après Ed. Meyer (art. *El*, Roscher, *Lex. myth.*), il confond même les Babyloniens avec les Sémites occidentaux. Ici nous devons être plus réservé.

(3) Ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσι (Phot., *Bibl.*, 343b, rapportant la vie d'Isidore, 115). Peut-être faut-il lire Θολάθην avec Ed. Meyer.

(4) *Omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El* (al. *Hel*) *dicitur* (Rosch., II, col. 1226).

(5) Ouranos a pour fils Ἦλον, τὸν καὶ Κρόνον (fr. II, 14).

deux par devant et deux par derrière, deux d'entre eux clignant (et donc deux au repos), et quatre ailes, deux déployées et deux abaissées ; plus deux ailes sur la tête (1). Une monnaie de Byblos représente ce dieu sous la forme d'un homme debout avec trois paires d'ailes (2).

On ne peut nier d'autre part que Philon de Byblos ne contienne des éléments empruntés à l'hébreu, comme les Eloeim dont il fait des alliés d'El-Kronos et l'Elioun, « Très-Haut » (3). Les inscriptions phéniciennes ont en effet montré que le pluriel était Elim, employé aussi dans les noms composés. Il est certain maintenant que Elim était employé comme Elohim, avec le singulier, même féminin, comme pour signifier la divinité (4).



Le féminin *Elat* (5) avait mieux gardé que le masculin El la valeur d'un nom propre. Elat avait même à Carthage des collèges de prêtres (6), et nous savons quelqu'un qui lui avait fondé un sanctuaire en Sardaigne (7). C'était le nom de la déesse montée sur un taureau, que quelques prêtres assimilaient à Astarté, et M. Bé-

(1) Frag. II, 26.

(2) Maspero, II, p. 174 ; le dessin a été communiqué obligeamment par la maison Hachette.

(3) Frag. II, 18 : Οἱ δὲ σύμμαχοι Ἤλου τοῦ Κρόνου Ἐλοεὶμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι... ; Eloeim est ici considéré par à peu près comme une forme adjectivale. Fr. II, 12 : Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος.

(4) C'est l'opinion des éditeurs du *CIS.* sur ph. 119, l. 2 : le dieu Nergal, אלם נרגל. La même question s'est posée plus récemment à propos de la 1re de Maktar, l. 4, לאלם הקידש, traduit par Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. or.*, III, p. 330) « au dieu saint » ; cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 49, qui, sans rejeter cette manière, propose éventuellement : « au dieu du sanctuaire », אלם = אלן ; surtout *RES.*, n° 1.

(5) Désirant éviter les reproductions de l'hébreu dans notre texte, nous devons recourir à des transcriptions souvent très incertaines. C'est surtout ici le cas. Lid. transcrit Elôt, se fondant probablement sur les textes suivants : *Etym. Magn.*, p. 332, l. 40 : Ἑλλωτία, ἡ Εὐρώπη τὸ παλαιὸν ἐκαλεῖτο, ὅτι οἱ Φοίνικες τὴν παρθένον Ἑλλωτίαν καλοῦσι... et p. 333, l. 43 : Ἑλλῶτις· Ἀθηνᾶ οὕτω καλουμένη, ἐτιμᾶτο ἐν Κορίνθῳ· καὶ ἑορτὴ Ἑλλωτία. Il serait superflu de chercher en phénicien un mot analogue signifiant « vierge » ; le même nom donné à deux déesses, toutes deux phéniciennes, ne peut être que le nom phénicien de déesse en général (pour celle de Corinthe les éd. du *CIS.* n° 243 citent le scoliaste de Lycophron, *Alexandre*, v. 658 : Φοινίκη ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Κορίνθῳ τιμᾶται)

(6) *CIS.*, *phénicien-punique* 243 : כהן אלת, et 244 : רב כהן אלת ; cf. le nom propre [illegible] = אחתאלת, Lid., *pu.* 221 4 ; 430 ; 646 3.

(7) *Néo-punique*, ph. 149 : להרבת לאלת, l'article seulement devant רבת qui a intrigué les éditeurs montre qu'on avait conservé le sentiment du nom personnel Elat à la grande dame, à Elat.

rard n'est peut-être pas téméraire en conjecturant que le mythe d'Europe est une exégèse des représentations figurées de la déesse phénicienne (1).

Chez les Phéniciens comme chez les Hébreux, El et même Elat perdaient donc du terrain, remplacés par des noms propres, tandis que pour Elat, des cultes, éloignés de leur pays d'origine, témoignaient d'un sentiment plus conservateur.

De même que les Hébreux, les Phéniciens avaient un autre terme qui a tout l'aspect d'une forme secondaire, employé seulement comme appellatif : *elon,* pluriel *alonim,* d'après Plaute (2) : *Yth alonim valonuth, deos deasque.*

El se trouve quatre fois (3) comme le nom d'un dieu distinct dans la première inscription de Sindjirli, dite inscription de Hadad, et toujours après le dieu Hadad. Nous pensons que si cette inscription n'est pas purement cananéenne, elle est encore moins araméenne ; c'est le dialecte local du pays de Iadi (4), tandis que dans l'inscription des bâtiments de Barrekoub l'araméen a déjà pénétré sous sa forme propre.

Si l'on admet cette conclusion, El aura complètement disparu du domaine araméen, soit comme nom commun (5), soit comme nom propre, excepté dans les noms propres composés où il est assez fréquent, et où il se maintiendra, par exemple, sous la forme Rabel, jusqu'aux derniers jours de la monarchie nabatéenne. Cependant les noms propres nabatéens et palmyréniens étant plus voisins de l'arabe que la langue courante, on pourrait être tenté de récuser leur témoignage pour les Araméens (6). Mais on ne saurait opposer la même exception aux noms de Bathuel, père du Syrien Laban (Gen., xxii, 22), et de Qemouel, père du second Aram (Gen., xxii, 21), de Khazaël roi de Damas, de Ṭabeël, le compétiteur d'Achaz (Is., vii, 6), du Syrien Eliada (I Reg., xi, 23) (7).

Donc ici encore El est un vestige du passé. Le nom araméen courant

(1) *Cultes arcadiens*, p. 123 : *De deâ Syr.*, 4 : ἔνι δὲ καὶ ἄλλο ἵρον ἐν Φοινίκῃ μέγα, τὸ Σιδώνιοι ἔχουσι· ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσι, Ἀστάρτης ἐστί... ὡς δέ μοί τις τῶν ἱρέων ἀπηγέετο, Εὐρώπης ἐστὶ τῆς Κάδμου ἀδελφεῆς.

(2) *Pœnulus.*

(3) Lid., p. 440, l. 2 bis, 11, 18. Noter dans cette inscription la forme אלהו, l. 2, qui parait collective dans le sens du divin, la divinité.

(4) Avec Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 57, car dans le Manuel d'épigraphie toutes les inscriptions de Sindjirli sont sous la rubrique « araméen » dans le lexique.

(5) *CIS.*, ar. 164 et 165, prend avec raison אל comme syn. de l'ar. *âl*, « gens, clan », d'après Nöldeke.

(6) On ne peut pourtant rien objecter à ירבאל, *CIS.*, II, n° 77, où il s'agit bien d'un Araméen, fils de Hadadar (pour הדד עדר) et non fils de Horadar ; il s'agit du dieu syrien Hadad, non du dieu égyptien Horus ; cf. n° 78.

(7) Baethgen, *op. laud.*, p. 305, d'après Nöldeke.

est *alah*, ou *alahâ*, avec son féminin et son pluriel, et le fait est si reconnu qu'il est inutile d'insister.

Aux limites du désert syrien, les inscriptions du Ṣafâ nous révèlent une population qui paraît avoir conservé plus encore que les Nabatéens le caractère des tribus arabes. M. Halévy, qui a le premier déchiffré cet alphabet, a reconnu El dans les noms propres (1). MM. Dussaud et Macler pensent que dans les noms propres « le dieu El tient de beaucoup la première place (2) ». Ils assimilent cet El au Zeus Saphaténien reconnu par M. Clermont-Ganneau et lui attribuent, sans preuves décisives, un caractère solaire. Mais quelques noms propres ne prouvent pas que le dieu El eût alors reçu un culte et il n'est que prudent d'imiter la réserve de M. Clermont-Ganneau (3) sur l'original sémitique du Zeus Saphaténien.

Les inscriptions du sud de l'Arabie ont beaucoup augmenté le peu qu'on savait de l'ancien nom de « dieu » d'après la tradition arabe. Les savants arabes postérieurs à Mahomet considèrent la forme El comme étrangère (4), mais bien à tort. El était incontestablement avec *ilâh* le nom appellatif de « dieu » dans l'Arabie du sud (5). Mais il était aussi le nom spécial d'un dieu, du moins dans les pays de Harim et de Qataban, les formules « prêtres de El et de ʿAthtar », « serviteur de El et de ʿAthtar » ne laissent là-dessus aucun doute (6). De plus D. H. Müller et Hommel ont relevé à bon droit le nombre considérable des noms propres formés avec El. Tandis que les divinités auxquelles s'adresse le culte entrent rarement dans la composition des noms propres, non plus que la forme *ilâh*, c'est El qui y figure le plus souvent, probablement dans le sens appellatif de Dieu (7), et on ferait toute une théologie avec les épithètes qui décorent son nom. El est donc ici encore un souverain dépossédé. Les diverses divinités le remplacent comme nom propre, *ilâh* comme nom commun. Mais le fait de son règne ancien ne peut être mis en doute, quoiqu'on ne puisse juger d'après cette seule région si c'est un nom commun qui a été adopté par une tribu comme le nom de son

(1) *Journal asiatique*, 1882, I, p. 479.

(2) *Voyage archéol. au Safâ*, 1901, p. 23.

(3) *Études d'arch. or.*, II, p. 32.

(4) Baethgen, *op. laud.*, p. 306.

(5) Ce fait ne parait contesté par personne; dans sa Chrestomathie, p. 46, Hommel donne la forme אל avec son féminin אלת (dans les noms propres) et אלה avec son fém. אלהת, pluriel commun אלאלת, avec une réduplication pour marquer le pluriel.

(6) *Ueber* אל *und* אלה *im Sabaeischen,* par le prof. D. H. Müller, mémoire présenté au Congrès des orientalistes, Leyde, 1884, p. 26.

(7) Cf. Müller, *loc. laud.*, et surtout Hommel, *Altisr. Ueberl.*, c. III.

dieu par excellence (1), ou si le nom propre d'un dieu uniquement révéré est devenu appellatif.

Il est au contraire certain que le nom vague de *ilâh*, « dieu », a été déterminé et personnifié par l'addition de l'article : le dieu par excellence, Dieu, Allah. Il serait de la plus haute importance de savoir comment et quand ce monothéisme a prévalu. Certainement, avant Mahomet, Allah avait la prééminence sur les dieux particuliers, sans cependant recevoir de culte : « Dans le danger ils se tournent vers Allah, et quand il leur a témoigné sa faveur ils l'oublient et lui donnent des rivaux dont ils reconnaissent d'ailleurs qu'ils ne peuvent que les recommander à Allah. Et quand on leur demande : Qui a créé le monde, ils répondent : Allah (2) ! » D'après Wellhausen, Allah est sorti de la décadence des religions ethniques particulières (3). Lorsqu'on s'aperçut que tous les dieux des tribus étaient équivalents, la notion de la divinité gagna du terrain et le syncrétisme fraya le chemin au monothéisme. Il est cependant bien difficile d'admettre que ce changement se fût produit sans l'influence des idées juives et chrétiennes qui pénétraient dans l'Arabie de toutes parts. Les inscriptions sinaïtiques contiennent déjà le nom d'Allah, mais ne sont pas antérieures au Christianisme. Le nom de Saramallas au temps d'Hérode est, d'après Josèphe, celui d'un Syrien, et on ne peut guère tirer de conclusion ferme d'une transcription grecque isolée (4), d'autant que les infiltrations juives s'étaient produites longtemps auparavant.

Mais si Allah ne recevait que de rares hommages, Allat était la déesse par excellence des Arabes dès le temps d'Hérodote, car il est facile de la reconnaître sous la forme Alilat. Au contraire d'*ilâh*, elle avait conservé très nettement son caractère personnel : c'est un nom propre, et les Nabatéens de Ṣalkad le savent très bien lorsqu'ils disent Ilât ou Alât leur déesse (5). Le nom se trouve dans les noms propres composés chez les Nabatéens, et à Palmyre dans des textes araméens, mais cette onomastique est plutôt arabe, comme le nom du prince de Palmyre, Ouhaballât. Le nom de la déesse pouvait être dé-

(1) Cela paraît être la pensée de Hommel, *Aufsätze* etc., p. 154 : « Wie die Katabanen (und ebenso auch die Haramier) ال als « Gott » κατεξοχήν personifiziert haben... »

(2) Coran, *Sourate* XXXIX.

(3) *Reste* [2], p. 217.

(4) Dans Baethgen : Σαμαραλλας; nous suivons l'éd. de Niesse, Σαραμαλλας. Baethgen cite encore Μυρουλλας sous les Ptolémées, d'après Renan, *Journ. asiat.*, 1859, I, p. 240.

(5) *CIS.*, ar. 182.

terminé par le lieu du culte, comme Allât de Ṣalkad et Allât de 'Amnad (1).

L'éthiopien, rameau détaché de l'arabe du sud, devait posséder, lui aussi, le dieu El, et en effet on l'a rencontré dans un certain nombre de noms propres (2). L'apellatif *ilâh* ne paraît nulle part : les Éthiopiens désignent Dieu par une périphrase : « le maître de toutes choses ».

Les Assyro-Babyloniens n'ont vraisemblablement connu qu'une seule forme pour désigner « dieu » : c'est celle qui répond à El en hébreu, *ilu*, ou *il*. Dans l'usage ordinaire le nom est absolument appellatif, s'appliquant aux dieux et aux déesses, au masculin et au féminin (3). L'idéogramme qui le représente précède tous les dieux et déesses, démons et hommes divinisés. On a cru qu'*ilu* était aussi le nom du dieu suprême des Babyloniens, figuré sur les monuments par un disque ailé. Les spécialistes étaient jusqu'à présent d'accord pour affirmer qu'il n'y a pas trace de ce dieu *Ilu*, comme dieu suprême, dans toute la littérature. Mais *ilu* a pu être aussi un nom propre de dieu et c'est ainsi que le P. Scheil l'interprète dans un nom propre de l'obélisque de *Manichdouchou* (4). Bien plus, le même savant n'hésite pas à lire « El le suprême » en tête du code de Ḥammourabi (5). Le nom propre *Šumma-ilu-la-ilia*, traduit par Hommel (6) : « si Dieu n'est pas mon Dieu », ne peut guère signifier que : « si Ilu n'est pas mon Dieu », à moins que la phrase n'ait pas de sens. Les noms composés avec Ilu sont d'ailleurs assez fréquents, mais sans doute jamais autant que dans le plus ancien monument considérable de la langue, l'obélisque de Manichdouchou. Il semble que là encore le prestige de l'antique El a été en diminuant. El-Amarna a fourni pour le pays de Canaan quelques personnes qui se recommandaient de *il* (7).

Ainsi nous constatons des faits qui peuvent se réduire à un seul : El ou Il appartient au plus ancien fonds des langues sémitiques. Il se trouve partout, soit comme nom propre, soit comme appellatif, souvent accompagné d'un autre nom purement appellatif qui ne se retrouve pas tou-

(1) *CIS.*, ar. 182 et 198, עמנד ou עמנר, la dernière lettre incertaine.

(2) HALÉVY, *Journal asiat.*, 1883, II, p. 454 ss., résumé dans BAETHGEN, p. 308. La voyelle brève, *él*, d'après MÜLLER, *loc. laud.*, p. 29.

(3) *Ilu*, pluriel *ilâni*, rarement *ilê ;* fem. *iltu*, construit *ilat*, pl. *ilâti*.

(4) *Textes élamites-sémitiques*, p. 50.

(5) *Textes élamites-sémitiques*, 2ᵉ série, Paris, Leroux, 1902. Le signe divin ne peut être lu *Anum*, parce que le déterminatif phonétique fait défaut, et d'autre part il s'agit certainement d'un dieu personnel, placé avant Bel l'ancien.

(6) *Altisr. Ueberl.*, p. 71.

(7) *Il-Milki*, **151** 15, et *Milki-ili*, **163** 27 et passim ; *Ben-il*, **125** 36 ; *Batti-ilu*, **51** 20 etc. ; *Iabni-il* prince de Lakiš, **218** 4 ; *Šabi-il*, **126** 26 ; *Il-da-a-ya* est douteux, lire peut-être *an-da-a-ya*, **132** 3.

jours et qui n'a pas partout les mêmes lettres; soit que ce second nom ait complètement dominé comme en arabe, soit qu'il ne se soit pas même produit comme en assyrien, il paraît donc, quelle que soit l'étymologie des deux noms, être une forme subsidiaire sinon dérivée.

De là nous pouvons tirer quelque lumière sur la question du sens général de El, en dehors de toute étymologie. Ou bien c'est le nom propre du dieu des Sémites employé ensuite comme appellatif, ou c'est un nom commun devenu le dieu des Sémites par excellence. Nous pouvons pour le moment laisser la question en suspens. Mais en revanche un point paraît clair. Si El, nom appellatif, c'est-à-dire s'appliquant à la nature divine, a pu devenir un nom personnel, c'est donc que la nature divine était à ce moment considérée comme unique, et si d'autre part c'est un nom personnel qui est devenu le nom commun pour désigner tout ce qui participe à la nature divine, c'était donc derechef qu'on donnait à cette personne divine toute la plénitude de la divinité.

Or ces faits sont d'autant plus remarquables qu'ils vont directement à l'encontre des théories proposées sur le polydémonisme des Sémites primitifs. Le polydémonisme, c'est-à-dire la conception qui entrevoit partout des forces distinctes, envisagées plus ou moins clairement comme surnaturelles, ce polydémonisme aurait quelque vraisemblance si Elohim était le premier nom de Dieu. On pourrait y voir l'ensemble des êtres plus ou moins indépendants qui constituaient les forces redoutées de l'homme. Malheureusement pour la théorie, Elohim est certainement une des formes les plus secondaires, puisque le phénicien dit *elim* et que seuls les Araméens ont une formation analogue. D'êtres plus ou moins confusément groupés, mais cependant pluriels, il n'y a pas trace dans le vieux mot de El commun à tous les Sémites. On ne peut maintenir le polydémonisme qu'en passant sur l'expression une teinte grise : « les puissances divines n'étaient pas à distinguer l'une de l'autre et *elohîm* désignait bien la somme des êtres divins qui habitaient un endroit (1) ». On aura peine à nous faire admettre en France une somme sans unités. Lorsque M. Marti ajoute que c'est peut-être de la réunion des *elohîm* dans un lieu qu'est venu le singulier postérieur, il oublie que si *eloah* peut être dans un système considéré comme postérieur à elohim, ce n'est certes pas le cas pour El.

Ce n'est donc pas une foule indistincte que le Sémite entrevoit par delà les formes sensibles; mais nous ne prétendons pas non plus que

(1) Marti, *op. laud.*, p. 26.

son El soit pour lui une seule personnalité nettement accusée. Ce qu'il pensait exactement, nous ne le savons pas, mais de son langage nous concluons beaucoup plus légitimement à l'unité du divin qu'au polydémonisme (1). L'usage de deux noms pour marquer la nature divine pourrait faire croire que El a d'abord été conçu comme un nom propre : mais dans ce cas on ne s'expliquerait pas qu'il soit devenu appellatif puisque l'autre forme jouait ce rôle et ce rôle seul. Il est donc plus vraisemblable que El c'était d'abord le divin, et que, lorsque le nom devint personnel, peut-être au moment où d'autres noms propres furent proposés comme participants au divin, un autre nom fut créé pour signifier spécialement la nature divine comme commune à plusieurs êtres. On s'expliquerait ainsi que El, devenu personnel, ait continué cependant à être appellatif à côté d'*ilah*, supplanté peu à peu par d'autres mots comme dieu personnel, et par *ilah* comme nom commun, et aussi comment les Babyloniens, qui semblent avoir moins que d'autres donné à *ilu* un cachet particulier, n'ont pas éprouvé le besoin d'un autre appellatif. D'où nous pouvons conclure enfin qu'à l'origine tous les Sémites avaient un même nom et un seul pour désigner le divin, conçu comme distinct du reste des choses, et que par conséquent ils le considéraient comme unique d'une certaine façon, n'éprouvant pas le besoin de le déterminer davantage : tandis qu'il est de la nature du polythéisme que tout être divin soit distinct des autres par une note spéciale, aucun d'eux n'étant suffisamment désigné par le seul prédicat du divin.

Quelle idée se cachait sous le nom de El? L'intérêt de cette question est surtout philologique, dit Wellhausen. Le véritable contenu de l'idée de Dieu pour les Sémites est celui de la domination (2) : Dieu est

(1) C'est aussi la conclusion de Baethgen (p. 287), quoique les bases philologiques soient assez différentes. Il cite F. C. Baur, *Symbolik und Mythologie*, I, 304, définissant le monisme : « la simple conscience du divin en général, qui appartient à la perfection de la nature humaine, et que nous ne pouvons nommer monothéisme que lorsque la représentation du divin a rempli la totalité de la conscience comme entièrement indivisible, et qu'aucun signe ne doit séparer ; il est comparable à la simple vue qui précède toute abstraction et réflexion ». Cependant la forme El, étant singulière, suppose une idée assez concrète. C'est pour cela que M. Hellmuth-Zimmermann, qui conclut, lui aussi, au monisme, suppose que la forme plurielle *Elohim* est antérieure, comme exprimant la puissance avec la représentation de la grandeur et de la totalité (*Elohim*, Berlin, 1900) ; c'est toujours la totalité avant l'unité! et l'auteur ne recule pas devant cette conséquence que pour les Sémites les pluriels sont antérieurs aux singuliers, les premiers marquant une vue confuse, les autres une vue plus précise. Il est d'ailleurs indéniable que les pluriels sémitiques n'ont pas toujours le sens de la pluralité proprement dite et l'hébreu a dû pouvoir rendre par des pluriels en *îm* ce que l'arabe et l'éthiopien expriment par leurs pluriels internes.

(2) *Reste* [2], p. 145 : « Der wahre Inhalt des Gottesbegriffs ist bei den Semiten überall die Herrschaft ».

le maître. Il est vrai; mais l'étymologie, si elle était certaine, nous apprendrait du moins si cette idée est primitive ou quelle idée primitive a précédé celle-là. Quand il serait vrai que Dieu signifie « le fort », comme on le pense généralement, ou « le premier », comme veut Halévy, ce seraient encore des concepts relevés, indiquant chez ces anciens hommes un sentiment profond de la supériorité de la nature divine. Mais nous croyons devoir préférer (1) la théorie de La-

(1) La première question serait de savoir si la voyelle de El ou de *il* est brève ou longue à l'origine. Si elle est longue on aura le thème איל, avec une forme neutro-passive comme מֵת ou comme גֵּר; D. H. Müller a essayé de montrer (*loc. laud.*, p. 30) que cette forme neutro-passive n'a rien de déshonorant chez les Sémites, car elle implique les qualités les plus enviées, comme la science, etc.; néanmoins ces qualités sont reçues dans un sujet, ce qui est moins convenable s'il s'agit de Dieu. Derechef איל pourrait peut-être signifier la force, indiquée dans אֵלָה, אֵלוֹן, des arbres particulièrement beaux et forts, ou plus sûrement la proéminence, d'où אוּלָם portique etc..

Si la voyelle est brève, on peut songer avec Halévy à יאל, primitif en arabe יאל (*Rev. études juives*, IX, 176), d'où on peut faire dériver أول, « le premier » ; cette forme étant alternative par rapport à איל dans le sens d'antériorité, de proéminence, on aboutit à la même idée. D'autres (Ewald, Dillmann, etc., cités dans *Ges.* [13]) ont pensé à la racine אלה, d'où El peut venir comme בֵּן de בָּנָה, שֵׁת de שָׁתָה. La dérivation est certainement possible. Lagarde s'est attaché à ce système auquel il a donné une parfaite rigueur scientifique. On exprime d'un mot sa pensée en disant que pour lui Dieu est le but, le terme des désirs humains (*Mittheil.*, I, 106; 15 mars 1882), et sous cette forme le concept a paru à beaucoup trop métaphysique pour les Sémites primitifs. Mais Lagarde n'a jamais cessé de retoucher et de compléter sa théorie et c'est dans son bel ouvrage *Bildung der Nomina* (1889, p. 170) qu'il fait voir sa pensée définitive. On suppose la racine الى n'exprimant par elle-même que le rapprochement; la forme infinitive فِعَل peut désigner soit l'actif, soit le passif. La préposition אל indique ce qui s'approche, ما يَلِى ; le substantif אל désigne ce dont on s'approche, لِمَن يَلِى, comme on dit مَوْلَى, *le maître,* celui dont on vient prendre les ordres, ou encore *le serviteur*, celui qui vient prendre les ordres (ce n'est qu'un exemple, car ici la racine est ولى, d'ailleurs congénère). La forme secondaire phénicienne peut alors se rattacher à ce thème; comme إِلَى donne إِلَ = אל, أَلَى devient le phénicien אלן (comme אָדֹן), avec transformation cananéenne de la terminaison *âm* ajoutée à l'infinitif أَلِى (Lagarde, *Bildung*, p. 195₁₉ 205, note).

Quant aux autres formes, *eloah* et *elohim*, Nestle avait proposé de considérer *eloah* comme un singulier dérivé artificiellement du pluriel *elohim;* mais Wellhausen a objecté (*Reste* [2], p. 144) que cette dérivation exceptionnelle se serait alors produite de la même façon en hébreu, en araméen, en arabe, ce qui n'est pas vraisemblable. Rien n'empêche de considérer אלה, comme une formation directe de אל, comme عِضَاة, nom générique d'une famille d'arbres

garde, déjà proposée, comme il le reconnaît, par La Place, théologien français réformé mort en 1655. Dieu est le but des désirs et des efforts de l'humanité, ou, si on trouve cette idée trop métaphysique, celui vers lequel on va pour lui rendre un culte, dont on recherche la protection, auquel on tend par la prière, *coincidentibus interea bono et fine*.

Ce n'est pas à nous à fixer, d'après nos idées préconçues, le point auquel les anciens ont pu parvenir. Nous devons plutôt, d'après la langue, expression vivante de leur pensée, mesurer non point certes leur métaphysique, mais le sentiment qu'ils avaient du divin.

Certains auteurs reconnaissent l'antériorité de El ou Il sur les autres formes et de plus le caractère singulier de ce terme. Mais ils essaient

épineux, de عضى; nous avons ainsi la forme الأَة = אֱלָהּ = ܐܠܗ. C'est aussi l'opinion de Lagarde. La forme proprement appellative et générique est donc tirée immédiatement de אֵל, et cette forme a même un sens pluriel אלה dans Panammou, l. 2. Le pluriel proprement dit a suivi la même voie. Cela est clair pour le phénicien אלם, pluriel de אל, qui se trouve aussi, quoique très rarement, en hébreu. Quant à אלהים, pluriel d'intensité et de plénitude, employé en hébreu avec le singulier, Nestle, suivi par Lagarde et avec l'approbation de Wellhausen, a montré qu'il pouvait être un pluriel à la mode syrienne comme ܡܥܕܥܕܝܢ de ܡܥܕ (Lag., p. 162, note); et en effet אלהים, qui ne se trouve pas dans le domaine cananéen-phénicien, est étroitement apparenté au pluriel araméen אלהיא; d'ailleurs même en considérant אלה comme un pluriel collectif, on pourrait encore en extraire אלהים comme un autre pluriel; de même اكلب, plur. de كلب, a pour plur. اكالب (Lag., p. 162, note).

Quant au féminin, il n'existe pas en hébreu. En assyrien il s'est formé comme tous les féminins *iltu* pour *ilatu*. En arabe classique nous n'avons que la forme الهة dérivée de اله, mais le minéen, qui possède cette forme, a aussi الت que Hommel (*Süd-ar. Chrest.*) considère comme le féminin de ال. C'est d'ailleurs ce que Lagarde avait conclu de la forme Αλιλατ d'Hérodote qu'on voulait changer en Αλιλαατ pour répondre à la forme arabe moderne. Αλιλατ est donc la déesse par excellence; de même que pour El, la forme féminine est devenue le nom personnel d'une déesse que nous avons rencontrée chez les Phéniciens et chez les Nabatéens, la célèbre Allât اللات des Arabes. Ici encore nous aboutissons à l'unité dans la forme plus ancienne et il n'est même pas invraisemblable, à cause de la voyelle longue, que la forme féminine soit venue directement de la forme الى comme le soutient Lagarde (p. 168), ce qui serait décisif pour l'étymologie de الى.

Nous avons évité d'insister sur les arguments de Lagarde pour prouver que la voyelle de אֵל est brève à l'origine. La transcription de ישראל par l'assyrien *Sir'lâ* est contrebalancée par celle de *Isirial* dans l'inscription égyptienne de Ménephtah. D'autre part, il est encore plus difficile de prouver que la voyelle est longue. On ne peut donc prendre pour point de départ ce fait particulier qui demeure douteux. Au contraire, il nous paraît clair que si toutes les formes qui signifient dieu, la divinité, les dieux, peuvent être ramenées à un même thème primitif qui est Il, et cela est certain, elles doivent l'être selon la méthode constamment suivie. Or cela n'est possible que si on suppose le thème primitif الى; ce thème seul permet d'établir une théorie vraiment organique et expliquant sans effort les diverses formes soit dans leur étymologie, soit dans le développement historique de la racine, et cela dans le vaste champ des différentes langues sémitiques.

d'échapper à notre conclusion en soutenant que El est le nom de tous les génies particuliers de chaque lieu, de chacun des êtres qu'on adorait dans l'arbre ou dans la pierre (1). Les preuves font absolument défaut, car on ne peut argumenter sérieusement d'un texte biblique évidemment corrompu qui ferait de El le dieu spécial de Béthel (2). Jamais le nom de El, à la différence de celui de Baal, n'a été déterminé par un nom de lieu, mais seulement par des épithètes. Le fait existerait, qu'il faudrait encore démontrer que l'indication du lieu n'a eu pour but de multiplier une notion unique ; mais enfin ce n'est pas le cas. Aussi Ed. Meyer doit-il reconnaître que par son sens même Baal indique une relation particulière, tandis que El est général (3). Mais, comme nous l'avons vu, si on reconnaît que la forme *ilâh* est dérivée de *el*, il faut être conséquent et conclure que la généralité elle-même est secondaire, c'est l'unité qui est à l'origine.

Il faut surtout noter la parfaite indépendance de El par rapport aux lieux. Nous verrons les Sémites n'atteindre au Baal que pour ainsi dire par l'intermédiaire du sol. El n'a jamais été le dieu d'un endroit particulier, ni d'un arbre, ni d'une source, mais le dieu de tel ou tel (4). Ce sentiment qui noue des rapports directs entre Dieu et l'homme est exprimé par la forme si fréquente dans les noms propres, *eli* ou *ili*, « mon Dieu ».

(1) Stade, *Geschichte...*, I, p. 428, note.

(2) Gen., xxxv, 7 : « il nomma ce lieu El Beth-El ». On sent l'absurdité, non seulement parce que Beth-El seul a existé, mais parce qu'on ne peut concevoir une tournure aussi étrange : « El, maison de El ». Les LXX n'ont pas le premier El qui est à retrancher. Gen., xxxi, 13 : « je suis le El de Béthel » n'est pas absurde pour le sens, mais grammaticalement impossible ; dans האל ביתאל, l'article est de trop, de sorte que la lecture des LXX paraît ici encore préférable : « je suis le dieu qui t'a apparu au lieu... ».

(3) Ed. Meyer, Rosch., *Lex. myth.*, v. *El*.

(4) Une certaine distinction des êtres divins à une basse époque ne peut nous renseigner exactement sur la portée primitive du mot. En tout cas, lorsque nous la rencontrons d'une façon très précise, elle s'applique aux personnes, individus ou groupements plutôt qu'aux lieux : on dit אלה קציו ar. 174 et אלה שעידו ar. 176 ; אלה הבאל ar. 218, et constamment Douchara, « Dieu de notre maître ». Le féminin Allât se trouve avec des noms de lieux, mais *au moyen d'une périphrase :* אלת די בצלחד ar. 182 et אלת מן עבינד ar. 198. Dire de El qu'il est *genius loci*, c'est le confondre avec Baal. Elagabale, qui paraît faire exception dans le sens de « Dieu de la montagne », doit plutôt être assimilé à אלהבל, ελαβηλος, « Bel est dieu » ; donc tout au plus dans le sens de « le dieu montagne ». Sur El Khamân v. infra. On pourrait encore objecter le nom de personne Abdelge (*CIS.*, II, p. 184), où les éditeurs semblent voir dans Elge, nom divin, le dieu d'un lieu ; cf. הגיא ville moabite, Num., xxi, 21 etc. Mais il faut noter que la transcription grecque paraît avoir été Αβδαλγος, donc אל peut représenter l'arabe *âl*, la « tribu ». Il est vrai que dans ce cas on ne voit pas comment אלגא est un nom divin. Mieux vaudrait supposer avec Nöldeke l'article arabe et גאא aram., « splendide » (*Nab. Inschr.* d'Euting, p. 75), ou en lisant אֵל malgré la transcription grecque, « dieu splendide, glorieux ».

Cette appellation toute spontanée est aussi un trait de la haute valeur morale du nom ancien. Ce n'est pas la terreur qu'il exprime, mais plutôt la confiance et même l'affection. Ce sentiment d'un rapport très personnel entre Dieu et l'homme aboutit chez les Babyloniens à la conception du dieu de l'homme, de la déesse de l'homme, pour exprimer ces déités gardiennes que le pécheur invoque en disant : « mon dieu, ma déesse ». Mais cet extrême morcellement de la divinité n'apparaît pas ailleurs chez les Sémites et n'est donc pas primitif. Il exprime cependant bien à quel point Dieu était distinctement envisagé par le Sémite primitif, comme un être supérieur sans aucune attache ni à un lieu spécial, ni à une force de la nature, ni à un objet animé ou inanimé. La conception première va à Dieu sans s'arrêter à tout le reste : il est l'au-delà.

Nous tenons à préciser la portée de cette conclusion. Elle ne saurait que déplaire à ceux qui de parti pris refusent aux hommes anciens toute élévation dans les idées religieuses. Ils ne manquent jamais de parler dans ce cas d'*a priori,* de subjectivisme, de tendances apologétiques et le reste, tandis qu'ils voudraient qu'on acceptât les yeux fermés un schéma tout fait d'évolution religieuse commençant par l'adoration directe de l'objet naturel (1), fait qui n'a jamais pu être constaté comme normal chez les sauvages les plus dégradés.

Quoi qu'il en soit des premières origines, on ne peut attribuer scientifiquement aux Sémites préhistoriques un polydémonisme grossier et les faits que nous avons groupés marquent des conceptions religieuses bien supérieures. Il n'y a donc sur ce terrain aucune opposition directe entre les études historico-philologiques et la tradition d'une révélation primitive.

Et c'est très inutilement qu'on objecterait les survivances du polydémonisme. Chez les Sémites il n'y a pas seulement survivance, il y a pleine efflorescence du polydémonisme, nous aurons à le constater. Mais nous constaterons aussi que chez les Sémites le polydémonisme n'empêche pas certains pressentiments de l'unité divine. Le tout serait de savoir qui a commencé.

Nous demeurons ici sur le terrain sémitique, et par conséquent nous ne prétendons pas avoir établi un accord positif avec les données de la

(1) Cette rigueur scolastique dans l'*a priori* se manifeste d'une façon presque naïve dans la recension développée faite par M. A. Réville de l'ouvrage de Tiele (*Rev. de l'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 377). Le savant hollandais ne commence qu'avec les faits, spiritisme et fetichisme, qui supposent la notion d'un esprit pouvant se détacher d'un corps ou s'y attacher. M. Réville postule un naturisme pur, adoration directe de l'objet naturel animé ou tenu pour animé.

tradition sur la révélation primitive. De la création aux Sémites, il y a loin. De plus, eussions-nous montré plus clairement que les premiers Sémites admettaient l'unité de Dieu, il est certain selon la raison et selon la foi qu'ils pouvaient acquérir cette notion sans la révélation. Nous avons seulement acquis, par l'analyse des faits relatifs au nom de Dieu, que des idées religieuses très élevées étaient le patrimoine des anciens Sémites, et comme nous ne savons pas à quel point elles avaient disparu lorsque les Hébreux apparaissent dans l'histoire, nous ne nous croirons pas obligés d'attribuer à tous leurs ancêtres le spiritisme ou le fétichisme le plus dégradé. Cette conclusion ne dépasse certes pas les prémisses.

§ 2. — BAAL, DIEU MAITRE ET SEIGNEUR.

El, Ilâh, Allâh, est le seul mot des langues sémitiques qui n'ait été appliqué qu'à Dieu ou aux êtres qu'on rendait participants à sa divinité. Baal, au contraire, comme tous les autres appellatifs, se dit de Dieu et des hommes.

Une seconde différence qui caractérise nettement le Baal, c'est qu'il n'est pas directement et sans intermédiaire le terme des aspirations ni des relations humaines. Il est en quelque façon le maître, mais non pas comme le maître par rapport à l'esclave, dans une relation personnelle. Et ce serait une autre exagération que de dire qu'il est simplement le propriétaire du lieu où l'homme s'établit, quoique cette notion soit plus voisine de la vérité. L'idée exacte n'est ni la propriété réelle, ni la propriété personnelle, mais *la domination réelle*. Il en est un peu du Baal comme du Seigneur féodal dont les droits sur les colons dépendent de ses droits sur la terre, avec ce mélange de service personnel et de dépendance terrienne qui est le fait du vasselage. *Adon* en phénicien, *mar* en araméen, *rab* en arabe, marquent la relation personnelle : on dit ainsi : « mon Seigneur ». Quand on s'adresse au Baal on dit : « Seigneur de tel endroit ». Par là nous n'entendons pas trancher la question de savoir si le nom de Baal ou Seigneur appliqué d'abord à Dieu ne s'est pas divisé ensuite selon les groupements sociaux; nous marquons seulement qu'il y avait dès l'origine dans ce vocable une différenciation possible par les lieux qui ne se trouvait pas dans le mot El.

Passons à l'examen des faits.

Parmi les Cananéens, le sens appellatif de *baal* est très accusé et ce sens touche à celui de *propriétaire* ou plutôt de *possesseur*. On dit *le*

maître du bœuf (Ex., XXI, 28) ou *de la maison* (Jud., XIX, 22), ce qui marque bien la propriété. Mais on indique aussi de la sorte les attributs d'un être : il a des ailes, des cornes, il offre un sacrifice (1), il possède une femme, et, sans régime, *il est baal,* pour dire *il est marié* et *le mari.* Mais cela ne se dirait pas en dehors du mariage proprement dit. Les *baalim* ou *seigneurs* d'un endroit sont les citoyens les plus importants, dès lors les gros propriétaires (Jud., IX, 2 ss.). C'est en somme l'idée vague d'une possession légitime, acquise, incontestée.

Le mot était donc très propre à marquer le dieu local d'une cité ou d'un petit État. Il est là chez lui, le maître de la maison, et c'est peut-être pourquoi Rekoubel est qualifié « maître de maison », dans l'inscription de Panammou (2). Aussi est-il très fréquent et normal que chaque Baal soit déterminé par un nom de lieu, ordinairement un nom de ville. Les exemples en sont si connus qu'il est inutile d'insister. Cependant rien n'oblige à un exclusivisme absolu. Puisque le mot baal s'entend de celui qui possède certaines qualités, qui préside à certaines actions, pourquoi ne pas reconnaître que le Baal Marqod n'est pas le Baal de la ville de Marqod, mais celui qui préside aux danses sacrées (3)? Le Baal Berith de Sichem (Jud., VIII, 33 ; IX, 4) nommé El Bérith (IX, 46) est plutôt le Baal de l'Alliance que celui de la ville Béryte (4). Le Baal Zeboub (II Reg., I, 2, 3, 6, 16) serait d'après Halévy (5) le Seigneur de la ville de Zeboub, et il faudrait sans hésiter accepter cette opinion si l'existence de cette ville était mieux constatée. D'ailleurs ce baal était celui d'Eqron. On serait tenté de lire *Baal zeboul,* « le baal de la demeure divine », mais la tradition diplomatique est trop ferme pour qu'on ose changer le texte (6). Baethgen l'entend d'un Baal auquel les mouches étaient consacrées (7) et mentionne sans référence une divination des Babyloniens par les mouches. Mais les mouches ne sont guère un objet susceptible d'honorer un dieu. L'opinion courante est qu'il s'agit d'un dieu chasse-mouche, comme le Zeus Apomuios d'Olympie ou le héros Muiagros de la petite ville d'Aliphère en Arcadie, non loin du Lycée. C'est Hercule, le héros gréco-phénicien, qui a fondé le premier sanc-

(1) בעל הזבח, בעל קרנים, בעל כנף.

(2) L. 22. L'inscription cite Hadad et El et רכבאל בעל בית et Chamach et tous les dieux du pays de Iadi.

(3) *RB.* 1896, p. 229.

(4) Parce qu'on ne saurait assigner un rapport direct entre Sichem et Bérith (Beyrouth). Dans cette dernière ville il y avait naturellement un Baal Bérith représenté sur les monnaies de la ville conduisant un char attelé d'hippocampes.

(5) *Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.* 1892, p. 74.

(6) Zeboul ne figure que dans Symmaque.

(7) *Beiträge*, p. 25 et note.

tuaire parce que les mouches le gênaient dans le sacrifice (1), et les cultes arcadiens étaient si pénétrés d'éléments sémitiques qu'il n'est pas impossible d'admettre ici un emprunt (2). Le rôle de ce Baal Zeboub serait donc d'écarter les mouches pendant les sacrifices. D'après le vieux récit babylonien du déluge, « les dieux se rassemblèrent au-dessus du sacrificateur comme des mouches » (3). Les mouches qui troublent le sacrifice ont dû facilement devenir l'image des esprits qui n'y avaient pas droit : on comprend comment le Baal Zeboub a pu être regardé comme le prince des démons, au nom duquel, d'après les Pharisiens, on pouvait chasser les démons du corps des possédés.

L'assimilation de certains baals au Kronos grec permet de rappeler ici ce temple de Kronos où ne pénétrait ni femme, ni chien, ni mouche (4). Mais on ne sait où était situé ce temple, quoique les mythologues aient été frappés de la coïncidence avec le grand temple d'Hercule à Rome où ne pénétrait ni un chien, ni une mouche. M. Max. Mayer (5) serait tenté de placer ce temple à Olympie, le culte romain de Saturne étant venu de l'Élide d'après Denys d'Halicarnasse (I, 34).

Quant au Saturne Balcaranensis dont le sanctuaire antique a été retrouvé à Boukorneïn au sommet d'une haute montagne, son nom répond sans doute à un Baal à deux cornes. Mais rien n'indique que ces deux cornes fussent un attribut du dieu, qui est figuré entre le soleil et la lune. C'était plutôt le nom de la montagne ; et en effet parmi les noms de lieux qui déterminent le baal, les noms des montagnes ont une place importante ; il suffira de rappeler le Baal de l'Hermon et le Baal du Liban.

Sans insister davantage sur les noms de lieu qui sont la règle, nous passons à quelques noms où il semble bien que le Baal soit déterminé par une épithète.

(1) Paus., V, xiv, 2, après avoir dit le fait d'Hercule : λέγονται δὲ κατὰ ταῦτα καὶ Ἠλεῖοι θύειν τῷ Ἀπομυίῳ Διί, ἐξελαύνοντι τῆς [Ἠλείας] Ὀλυμπίας τὰς μυίας. A Salamanque on attribue l'absence de moustiques à la prière de S. Jean de Sagoun, moine augustin, qui les avait exorcisées parce qu'elles le gênaient dans ses études.

(2) Paus., VIII, xxvi, 7 : ... καὶ ἐπικαλούμενοι τὸν Μυίαγρον· καί σφισι ταῦτα δράσασιν οὐδὲν ἔτι ἀνιαρόν εἰσιν αἱ μυῖαι. Cf. Pline, *H. N.*, X, 75 : *et Elei Myiagron* (ou Myiacoren) *deum, muscarum multitudine pestilentiam afferente : quæ protinus intereunt, quam litatum est ei deo.* D'après le renseignement très précis de Pausanias, il s'agit de l'Arcadie.

(3) Table XI de l'épopée, l. 162.

(4) Deux auteurs anciens, Phylarque (*Frag. hist. græc.* I, p. 447) et Ménandre (IV, p. 447), tous deux d'après Lydus, *De mensibus*, p. 171, éd. *Wuensch* : ἐν δὲ τῷ κατ' αὐτὸν ἱερῷ, ὥς φησι Φύλ[αρχος ἐν τῇ ἑ]πτακαιδεκάτῃ καὶ Μένανδρός γε [τῇ] πρώτῃ, οὔτε γυνὴ οὔτε [κύων οὔτ]ε μυῖ[α] εἰσῄει. Clermont-Ganneau, *Jour. as.* 1877, p. 217, et V. Bérard, *Origine des cultes arcadiens* (p. 213), qui qualifie le héros Muyiagros de Zeus.

(5) Roscher, *Lex. myth.*, II, col. 1494.

Baal Marphé (1) peut être un Baal guérisseur, à rapprocher de Raphaël; ou le Baal du mois de Marphé (2); dans ce dernier cas on songerait aux énigmatiques « baals des jours » de l'inscription de Cittium (3).

Balithon est encore plus énigmatique, car Strabon qui le mentionne semble jouer sur les mots, comme si ce baal était le baal des thons (4).

Baldir (*CIL.*, VIII, 5279), dans une inscription numide, est cité par Ed. Meyer (5) et paraît être en contradiction avec sa théorie que le second nom doit toujours être au génitif, car il s'explique bien comme le Baal puissant, à comparer à la grande Astarté (6). En tout cas, dans Baal Adon (7) il y a aussi une apposition évidente, et c'est ce qui nous autorise à chercher dans cette direction l'explication du célèbre Baal Khammon.

Les inscriptions relatives à cette divinité ont été trouvées surtout en Afrique, et il semble bien que c'était le dieu spécial des Carthaginois. Ils ont pu l'importer à Malte et en Sicile, le cas de Maʿṣoub est différent selon nous. Il est souvent qualifié de Seigneur et associé à la déesse Tanit (prononciation réelle inconnue), à Carthage après elle, à Constantine avant.

On l'a pris pour la divinité africaine, le Jupiter Ammon, et comme cette confusion a été faite dans l'antiquité, elle a dû contribuer à établir plus solidement son culte en Afrique. Mais la prononciation originale n'est pas la même (8).

Ed. Meyer (9) y voit l'être divin qui habite le Khammân, ou le pilier fétiche, comme la déesse est qualifiée de « mère de l'achéra » (*CIS.*,

(1) בעלמרפא ph. 41.

(2) Ph. 11. Ed. Meyer (Rosch., *Lex. myth.*, I, col. 2868) veut que le second mot soit nécessairement au génitif. Mais l'usage ordinaire est-il une règle absolue? Baal Gad paraît être une apposition.

(3) בעל ימם ph. 86 B.

(4) Pres de Thapse : ἄκρα Ἄμμωνος Βαλίθωνος (Str., XVII, iii, 16) πρὸς θυννοσκοπίαν; θύννος ne pourrait-il être תנים?

(5) *Loc. laud.*

(6) בעלאדר; cf. עשתרת האדרת ph. 255. Mais nous ne voudrions pas assimiler à cette dernière, malgré la suggestion des éditeurs de *CIS.*, la בעלת החדרת ph. 177 qui est plutôt « la dame du sanctuaire ».

(7) *CIS.*, I, page 155, לאדן לבעל אדן ולבעל חמן.

(8) Le nom du dieu égyptien ne commençait pas par l'aspirée ח, mais tout au plus par un son répondant à א, en grec Ἄμμων (c'est par suite de la confusion que les Latins ont écrit Hammon; cf. Virg., *Æn.*, IV, 198, disant de Iarbas *Hammone satus*. Ed. Meyer, dans Roscher, *Lex. myth.*, I, col. 291). Mais les Carthaginois avaient sûrement adouci le ח que le néopunique remplace quelquefois par א; cf. la variante בעלהמן pu. 774 np. 580 (Lid.), et בעל עמן ph. 378.

(9) Dans Rosch., *Lex. myth.*, I, col. 2870.

n° 13). Mais ce dernier fait est certainement controuvé (1). Maintenant que nous sommes sûrs de l'existence d'une déesse Achéra, il est bien plus simple de regarder le pieu achéra comme dérivé du nom de la déesse et on pourrait à la rigueur considérer aussi le pilier solaire, Khammân, comme dérivé du nom du dieu.

On devait aussi songer à un nom de lieu. Dans ce cas l'opinion la plus naturelle serait celle d'Halévy (2) qui rappelle l'importance des Baals des montagnes. Le Baal Khamân serait le seigneur de l'Amanus, montagne célèbre dans toute l'antiquité sémitique et souvent mentionnée par les Babyloniens sous la forme *Khamanu*. Les eaux pures ou sacrées de l'Amanus jouaient un rôle considérable dans leurs lustrations (3) ; mais quel rapport spécial avait-il avec Carthage? Hoffmann suppose un lieu Khammôn qui serait le nom ancien d'Oum el-ʿAwâmid (4) ; cette hypothèse ne vaut que pour Maʿṣoub.

Un autre lieu aurait plus de probabilité puisqu'il paraît attesté par un document formel. Une inscription grecque trouvée à Ḥam près de Baalbek atteste l'existence d'un dieu propre à cet endroit (5) : Μερκουρίῳ Δωμίνῳ κώμης Χάμωνος...

On a pensé que ce Mercure était un Baal Hamon. Il est juste toutefois de remarquer que l'inscription est de 172 après notre ère. Elle insère le mot κώμη, *bourg*, entre *dominus* représentant baal et le nom du lieu. Ce n'est donc point une transcription littérale d'un texte sémitique. On voit dans la suite que les dépenses ont été faites au nom du bourg ; nous savons de plus que Mercure était un des dieux adorés à Baalbek-Héliopolis. Il est donc très vraisemblable que nous n'avons ici que l'adoption par un village, qui se trouve porter le nom de Ḥamon, du culte de la cité principale.

Pour nous, la question serait définitivement résolue par la négative s'il était certain qu'en outre de Baal Khamân on trouve deux fois EL Khamân. Car nous avons vu qu'à la différence de Baal, El ne se joignait jamais à un nom de lieu. Mais ce point demeure douteux (6).

Une épithète est possible ; nous venons de le constater pour Baal Adon

(1) Il faut maintenir la leçon des éditeurs : אם האזרת, qui est peut-être pour אם העזרת, « la mère du secours », mais en tout cas n'a rien de commun avec l'achéra.

(2) *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 426.

(3) Zimmern, *Ritualtafeln*, passim.

(4) *Ueber einige ph. insch.*, p. 27.

(5) Clerm.-Gan., *Recueil*, I, 25 ; relevée ensuite par MM. Dussaud et Macler, *Voyage au Ṣafa*, p. 211 ; rapprochée de Baal Hamon par M. Is. Lévy, *Revue des Études juives* 1901, t. XLIII, p. 188.

(6) Il faut reconnaître en effet que c'est dans deux endroits voisins (el-ʿAwâmid et Maʿṣoub) et qu'il pourrait être question d'un culte spécial, mis les deux fois en relation avec Malakastarté. Voir aux appendices l'explication de ces inscriptions.

et Baldir. Khammân ou Khammôn a précisément cette physionomie (1). Le Baal Khammân est donc le Baal brûlant, le dieu-soleil, et c'est en effet au soleil que le pilier Khammân est consacré à Palmyre.

Mais nous répétons que la fortune de ce dieu à Carthage est venue sans doute de sa confusion avec la grande divinité africaine, Amon, qui était aussi un dieu solaire. Il est très fâcheux que nous ne connaissions pas la transcription grecque de Baal Khamân ou Khammân ou Khammôn.

Le Baal Khammôn pouvait d'ailleurs se localiser spécialement dans un sanctuaire particulier; ainsi le seigneur Baal Khammôn à Altiburos (2). Mais on rencontre le même fait pour le Seigneur des cieux lui-même (3). Le ciel, en effet, avait aussi son Baal et ici il est difficile d'étudier spécialement les Cananéens, car leur Baal des cieux est exactement le même que celui des Araméens et les Arabes du sud rendent la même idée par Dhu-samaï, « le maître du ciel ». M. Clermont-Ganneau a même pensé qu'ici les Cananéens avaient emprunté aux Araméens (4). Ce n'est pas probable, les Araméens ayant été beaucoup plus sobres dans l'emploi du nom de Baal. Ce Seigneur du ciel joue dans les inscriptions, surtout à Palmyre, le rôle du dieu suprême. Dans Philon de Byblos, il est le seul qui ne soit pas expliqué par l'évhémérisme comme un simple mortel. C'est le *dominus cœli* de saint Augustin (5) et par conséquent pour les Carthaginois l'équivalent de Zeus (6), le parèdre de la grande déesse *Cœlestis*. Philon aurait donc dû se dispenser de l'assimiler au Soleil, malgré le sens même des termes qu'il connaît très bien : il s'agit du Seigneur qui habite les cieux et qui y règne (7).

(1) L'adjectif formé par la désinence *ân* a très bien pu se prononcer *ôn* en phénicien, où le son *ô* pour *â* semble avoir été encore plus fréquent qu'en hébreu où déjà le dieu assyrien Rammân est devenu Rimmôn.

(2) Néopunique n° 124; Lid., p. 153.

(3) Ph. 139.

(4) *Études*, I, p. 39 : « Ce fait (l'assimilation "בעש pour 'בעלש dans le Hauran comme en Sardaigne, ph. 139), rapproché de cet autre, que ce nom divin apparaît dans des documents phéniciens avec la terminaison plurielle araméenne ן pour ם, porterait à penser que le culte même du Baal-chamaim chez les Phéniciens peut avoir une origine araméenne ». Mais il s'agit seulement du βεελσάμην dans Philon de Byblos reproduit par Damascius. Ed. Meyer (*Lex. myth.*, I, col. 2872) en conclut plus justement que donc Philon ne puisait pas dans Sanchoniaton qui aurait dit Baalchamêm. Si Plaute dit Balsamen, il faut plutôt conclure simplement à la répugnance des Grecs et des Latins pour ces finales; ainsi les Espagnols disent Belen pour Bethléem, etc.; d'ailleurs on lit maintenant Baalsamem dans Plaute.

(5) *In jud.*, lib. VIII, quaest. 6.

(6) Dans le traité avec Philippe de Macédoine, Polybe, VII, 9. Il avait un prêtre à Carthage, p. 179.

(7) Ce qui n'exclut pas cette application de fait selon les idées. A Kharran c'est la lune qui est le Baalchamin (Rosch. *Lex. myth.*, I, col. 2875, citant Jacques de Sarug).

On peut dire que la question de l'origine du Baal dépend de l'antiquité de cette conception. Son extension prouve bien qu'elle est ancienne; si nous pouvions affirmer que c'est le point de départ du culte des Baals, nous serions bien près d'une sorte de monothéisme (1), le maître du ciel devenu le Seigneur de tel ou tel endroit se serait multiplié avec les groupements sociaux. Mais il se pourrait aussi que le Baal des cieux fût une création relativement récente, à l'instar des Baals particuliers, au moment où on entrevit la nécessité de mettre un certain ordre hiérarchique dans le panthéon. Nous reviendrons sur ce point après avoir dit quelques mots des Araméens et des Arabes.

Chez les Araméens le mot *baal* a les mêmes sens de « seigneur » et d' « époux », quoique les exemples soient beaucoup plus rares. Baal est aussi le nom du dieu d'une ville, comme le Baal Kharran dans la petite inscription araméenne de Sindjirli où est représenté le symbole du croissant avec la lumière cendrée, le Baal de Tarse, et celui de Gaziura (2). Mais les Araméens pouvaient moins encore que les Cananéens échapper à l'influence assyrienne. On trouve à Palmyre, avec la forme Bal et la forme Bol, qui en est la contraction, la forme Bel qui est purement assyro-babylonienne. Néanmoins Bol ou Bel a bien mieux que le Bel babylonien conservé un caractère appellatif. Ce caractère paraît supposé dans les noms divins 'Aglibol, Iarkhibol, Malakbel, quelle que soit d'ailleurs la valeur propre de chacun de ces noms dans les triades palmyréniennes (3).

L'épigraphie de l'Arabie du sud a prouvé définitivement que le mot baal est proto-sémitique et non point emprunté par les Arabes aux Sémites du nord en même temps que l'agriculture comme le pensait W. R. Smith (4). L'argument du savant anglais était que l'usage arabe du mot était comme lié à la culture des oasis, mais il figure dans les inscriptions minéennes et sabéennes avec toutes les nuances de l'usage cananéen, le propriétaire, le mari, les citoyens, le dieu de tel endroit. Il faudrait donc conclure à un emprunt fait aux Cananéens plutôt qu'aux Araméens, si le plus simple n'était de reconnaître que le mot est proto-sémitique. Hommel a relevé le nom

(1) C'est peut-être pour cela qu'Ed. Meyer a rétracté son opinion du Baal suprême (Roscher, *Lex. myth.*, I, 2874).

(2) Lidzbarski, *Hand*...

(3) 'Aglibol est, de l'aveu de tous, un dieu lunaire; Iarkhibol était considéré comme tel, ירח, « mois », semblant nécessairement faire allusion à la lune (ירח se trouve seul dans les noms propres); mais le R. P. Ronzevalle le considère comme un dieu solaire. Malakbel est *Sol sanctissimus*, *CIL.*, VI, 710.

(4) *Rel. of the Semites,* p. 120.

d'un dieu « maître de la maison (1) », qui rappelle le Rekoubel, « maître de maison », de l'inscription de Panammou : parmi les différents baals de tel ou tel endroit, il faut noter « le Seigneur du ciel, Baal de Bin » (2); nous avons signalé chez les Phéniciens cette même localisation du Baal céleste (3); les Araméens n'ont pas hésité non plus à faire du baal du ciel le dieu spécial d'une personne ou d'une tribu (4). Cette attache des Baals à des lieux, non à des tribus, est encore plus caractéristique chez les Arabes du sud qui avaient conservé plus que les autres Sémites sédentaires le groupement en tribus. Il faut reconnaître d'ailleurs que chez eux la prédominance de l'antique El s'est absolument maintenue et que jamais Baal n'est devenu purement et simplement synonyme de la divinité.

Les Cananéens, les Araméens et les Arabes sont donc parfaitement d'accord dans l'emploi du mot baal. Pour eux c'est surtout un nom commun. Chaque cité avait le sien, aussi est-ce avec un sens très juste de la réalité que la Bible a parlé au pluriel des Baalim. Ces Baalim pouvaient donc avoir leur nature particulière et leur nom particulier. Malheureusement ces noms propres sont rarement connus. Il y avait plus d'un motif pour éviter de prononcer le nom du dieu. Outre le vague sentiment de respect qui fait du divin une chose ineffable, on aimait à cacher le nom du protecteur de la cité. Connaître son nom vrai, c'était déjà avoir une arme contre lui et des ennemis pouvaient en abuser pour le séduire par leurs conjurations et l'amener à déserter la ville. Le baal de Tyr est Melqart, mais cela même n'est pas un nom propre, puisque Melqart signifie simplement « le roi de la cité ».

Cependant nous connaissons maintenant quelques-uns de ces noms propres. Dans les lettres d'el-Amarna le nom de Baal n'est jamais écrit dans les noms de personnes, mais on rencontre très souvent celui de Hadad, sous la forme Addu. Hommel a pensé (5) que Hadad étant un nom spécial pour Baal, il fallait donc lire Baal plutôt que Hadad, ce dernier nom étant le plus souvent écrit par un simple signe idéographique. Cette conjecture ingénieuse a été appuyée par Knudtzon qui semble l'avoir établie pour plusieurs cas (6). D'ailleurs Hadad disparaîtra des noms phéniciens où Baal le remplace au temps dont

(1) بعل بيتن, le second mot est déterminé; *Aufs. und Abh.*, p. 173.

(2) *Loc. laud.*, p. 200, ذسموى بعل بين

(3) Ph. 139.

(4) Nab. 176.

(5) *Altisr. Ueberl.*, p. 220 s.

(6) *Beiträge zur Assyriologie*, IV, fasc. 3, 1901; cf. *RB*. 1902, p. 146.

nous avons des inscriptions, et la plus ancienne ne cite que le Baal du Liban (1). Il est possible que par respect on se soit mis d'abord à prononcer Baal, puis à l'écrire, par un phénomène analogue à celui qui se passait chez les Juifs. C'est ainsi que le Baal d'Arvad n'est jamais nommé sur les monnaies et cependant sa forme en queue de poisson a permis à M. Rouvier d'y reconnaître Dagon (2). Le Baal de Béryte est une sorte de Poséidon qui répond peut-être au dieu phénicien *Ṣid*.

Le Baal de Kharran était certainement le dieu Lune, non le soleil, et cela est maintenant constaté officiellement (3). Parmi les Baals sabéens ou minéens, on peut citer ʿAthtar, Tâ'lab, la déesse Soleil, un certain Thor de baʿal... (4). Tâ'lab, tout en étant spécialement patron de Riyâm, est baal de Turʿat (5), et un dieu pouvait être baal de plusieurs endroits.

Il serait fort intéressant de pousser plus loin cette étude, de savoir de quelle cité tel dieu célèbre était le Baal. M. Clermont-Ganneau a reconnu dans Arsouf, l'ancienne Apollonias, la cité de Rechouf ou Rechef (6); le même savant se demande si le dieu *Ṣid* ou « le chasseur » dont le nom se rapproche de celui de Sidon, ne serait pas le Baal du Liban, en d'autres termes Adonis lui-même, le chasseur infortuné (7).

Nous reconnaissons tous ces faits et nous dirions volontiers avec Ed. Meyer que « les Baals étaient des êtres complètement distincts ». Mais le même savant ajoute que « dans la théorie ils sont identiques et ne sont que les différentes formes d'adoration du même dieu (8) ». Dès lors nous ne voyons pas pourquoi il refuse de reconnaître l'existence d'un baal suprême, le Baal par excellence, qu'il avait autrefois admise, et que les découvertes récentes nous paraissent plutôt confirmer. Si chaque cité avait son baal absolument distinct des autres, comment pouvait-on parler simplement du Baal, comme le font les noms propres phéniciens, les Égyptiens et la Bible?

On répond, il est vrai, que dans chaque cité on savait à qui on faisait allusion en nommant le Baal : ce ne pouvait être que le dieu local.

(1) *CIS.*, I, 5.
(2) *Baal Arvad,* extrait du *Journ. as.* 1900.
(3) *Inscription quatrième de Sindjirli* (araméenne) : « Monseigneur Baal Kharran » avec l'image du croissant et la lumière cendrée.
(4) Hommel, *Aufs.*, p. 173.
(5) *CIS.*, pars IV, p. 7.
(6) *Recueil,* I, p. 676 ss.
(7) *Recueil,* I, p. 189 s.
(8) Roscher, *Lex. myth.*, I, col. 2873.

Pour les étrangers, le point de vue était un peu différent. En entendant parler du Baal d'un peuple, on avait en vue un dieu spécial et dès lors le nom commun pouvait aisément devenir un nom propre. C'est ainsi que les Égyptiens du nouvel empire et les Israélites ont pu nommer Baal sans le désigner autrement. Et les Égyptiens (1) et les Hébreux avaient si peu perdu de vue le sens appellatif qu'on retrouve chez eux l'article devant le mot baal.

Mais cette réponse n'épuise pas la difficulté. Les Égyptiens ont assimilé le Baal par excellence à un de leurs dieux, Soutkou. Et les Israélites ont si bien eu en vue une personne particulière, qu'on a cru reconnaître dans le Baal, le Baal de Tyr. La solution est précaire et ne peut s'appliquer à tous les cas. Enfin le fait capital est celui qu'a signalé Knudtzon, la prononciation Baal attribuée à un dieu parfaitement distinct, le dieu de l'orage et des grandes pluies.

Ce qui est absolument significatif ici, c'est que nous le rencontrions dès les premiers documents comme le Baal par excellence et que vers la fin des religions sémitiques il semble encore absorber tous les autres sous le nom de Baal des cieux : nous voulons parler de Hadad.

Les faits les plus récents ne sont pas ici les plus faciles à analyser. Nous ne pouvons entrer dans une discussion très complexe sur le Jupiter héliopolitain et les divinités d'Hiérapolis. Le syncrétisme gréco-romain auquel il faut ajouter pour Héliopolis un mélange d'idées égyptiennes ne nous permettrait pas de dégager une conception assez nette de l'ancien Baal. En remontant plus haut nous trouvons sur les Koudourrous babyloniens des princes Cassites le dieu Adad figuré par un jeune veau surmonté du symbole de l'éclair (2). Plus tard ce même dieu tient en main la hache et la foudre. C'est incontestablement le dieu que les Hétéens nommaient *Techoub* et dont l'image a été retrouvée à Babylone par l'expédition allemande en 1899. Il tient la hache de la main droite et la foudre de la main gauche (3).

C'est encore le Zeus dolichenus, de Dolichê, entre l'Amanus et l'Euphrate, représenté avec les mêmes insignes, debout sur un taureau.

Hadad, que les Assyriens prononçaient Adad parce qu'ils avaient perdu l'aspiration, est, de l'aveu de tous, le dieu principal de la Syrie. Mais on ne peut le traiter de dieu des Araméens puisqu'il paraît dans

(1) M. Müller, *Asien*, p. 309 : « Sa Majesté est comme le Baal sur les montagnes ».
(2) Scheil, *Textes élamites-sémitiques*.
(3) *Die Hettiter* par Messerschmidt, Leipzig, 1902, p. 22.

des documents bien antérieurs à l'invasion araméenne et à l'influence qu'elle exerça. Winckler l'a bien nommé un dieu cananéen (1) : il se trouve dans le plus grand nombre des noms propres au temps d'el-Amarna. Nous avons cependant noté déjà que son nom propre était remplacé par celui de Baal. Il est donc le Baal par excellence, le Baal du ciel, et spécialement le dieu de l'orage (2), d'où son surnom de Rammân ou Tonitruant. Si l'on envisage à ce point de vue l'histoire israélite, les faits deviennent clairs. Nous ne pouvons traiter ici la question. Qu'il nous suffise de rappeler que la Bible parle souvent d'un Baal par excellence que rien n'oblige à regarder comme le propre baal de Tyr et dont les attributs ressemblaient assez à ceux de Iahvé, dieu du ciel, pour qu'on ait mêlé au culte de Iahvé le culte de Baal et même représenté Iahvé sous l'image d'un taureau — le taureau de Hadad. Ce dieu, simplement qualifié de Baal à l'occasion, était aussi nommé Baal Chamen (3) : en effet ce nom est traduit par Zeus Keraunios, et le Zeus Tonitruant est l'équivalent de notre Hadad Rammân. Les détails appartiennent à une monographie de Hadad : nous nous bornons à ces indications qui montrent la parfaite unité, chez les Sémites occidentaux, de la conception du Baal, seigneur de l'orage et en même temps seigneur du ciel : c'était, pour les Égyptiens, les seuls observateurs du dehors dont nous connaissions le témoignage, le dieu par excellence des Asiatiques ou des Sémites de l'ouest.

Il serait donc possible que le nom de Baal, donné d'abord à un dieu du ciel, ait été ensuite étendu à d'autres, que le Baal avec un pouvoir général soit devenu Baal local. Nous avons de ce fait des exemples certains. Le baal des cieux est devenu dans certaines inscriptions le propre baal d'une cité particulière (4). Cela n'est point un fait de syncrétisme, c'est l'application d'une tendance permanente dans l'histoire des religions, le Dieu universel devient notre dieu et le dieu de chez nous. Ce qui se passa peu avant l'ère chrétienne a pu se passer bien des siècles auparavant. Puisque Meyer reconnaît qu'en théorie les baals sont identiques, il s'agit d'expliquer cette théorie. Est-ce simplement le résultat du syncrétisme? Mais alors le Baal unique n'aurait pas

(1) Ce savant exagère toutefois beaucoup en disant que Iahou était son nom dans la branche des Khabiri, *Gesch. Isr.*, II, p. 78.

(2) Les Égyptiens nomment le dieu des Hétéens Soutkou, « seigneur du ciel »; or ce Soutkou est bien le Baal des montagnes, dieu de l'orage (M. Müller, *Asien*, p. 339).

(3) Hadad est très spécialement un dieu céleste : « le roi qui crie comme Addu dans le ciel », « qui est comme Addu dans le ciel » (*Amarna* **149** 13, **150** 7).

(4) *Altibouros, Cossoura.*

eu d'épithètes, tandis que le Baal qui prévaut en Syrie au moment de l'ère chrétienne est très spécialement le Baal des cieux, c'est-à-dire celui-là même qui était le baal à l'origine. La réflexion philosophique a eu certainement sa part dans ce mouvement vers l'unité, mais elle s'appuyait sur d'anciennes bases et d'ailleurs elle est demeurée sans efficacité. Loin que l'intelligence de cette unité primitive portât les esprits à l'adoration d'un Dieu unique, on s'appliquait plutôt à mettre en relief les attributs particuliers de chaque maître des cités, sauf à les assimiler aux divinités grecques. Ceux qui s'obstinaient dans l'unité ne trouvaient à la réaliser que dans le dieu-soleil, et en venaient, comme Philon, à dire que le Seigneur du ciel n'était autre que le soleil, ou, comme Macrobe (1), à faire de Hadad lui-même un dieu-soleil.

En admettant pour les Sémites de l'ouest un grand Baal, nous les rapprochons de leurs frères de l'est, les Babyloniens.

C'est peut-être en Chaldée que la racine *baʿal* a eu les plus riches applications. Nous rencontrons du moins les mêmes développements du thème que chez les Cananéens. Comme il fallait s'y attendre au sein d'une civilisation puissamment organisée et où les villes étaient si considérables, la notion territoriale est presque primée par celle de domination personnelle, de gouvernement et d'administration. Selon une loi phonétique courante, la gutturale a disparu, et sous son influence le son *a* s'est adouci en *ê*. Le verbe *bêlu* signifie « posséder », le substantif *bêlu* dit « le maître, le seigneur », soit en parlant d'un dieu, soit en parlant du roi. *Bêlu* marque aussi qu'on possède telle ou telle propriété, qu'on fait telle ou telle chose. Le sens appellatif est donc très accentué. Cependant chez les Babyloniens Bel est le nom d'une divinité distincte confondue avec le Mardouk de Babylone et connue ensuite des Grecs qui l'ont identifiée avec Zeus (2).

Il ne peut être douteux que ce dieu Bel ne soit la personnification du Seigneur ou du Maître ; et il est impossible d'y voir le terme d'une évolution puisque le dieu Bel figure déjà sur les textes les plus anciens que nous possédions. L'idéogramme qui le désigne, lu ordinairement *en*, est très certainement l'abrégé d'un siège (3). C'est donc le siège du roi ou du maître de la maison, un trône, symbole parfaitement conforme à la nuance spéciale du Bel babylonien qui est un seigneur personnel (4).

(1) *Saturnales*, I, 23 17.

(2) HÉRODOTE, I, 181.

(3) HOMMEL, *der Hieroglyphische Ursprung der Keilschriftzeichen*, note présentée au Congrès des Orientalistes de Paris.

(4) D'où l'expression constante « le roi mon seigneur », tandis que בעלי se trouve seulement comme hypocoristique dans les inscriptions phéniciennes ; dans Osée (II, 18) בעלי signifie « mon mari ».

Ce signe se prononce EN, mais il est fort probable que *enu* est un mot sémitique, synonyme de *bêlu* avec le sens de Seigneur (1). EN est suivi pour désigner Bel d'un autre signe qu'on lit parfois KIT. Mais il peut se lire LIL et il n'est pas douteux que ce soit la vraie lecture. Bel est nommé Ἴλλινος dans Damascius à côté d' Ἀός qui est Éa ou Aë. *Lil* est, lui aussi, un mot sémitique, c'est le nom d'un démon, ou plutôt d'un groupe de démons, ceux de la tempête ou de la nuit (2). Jastrow traduit l'idéogramme complet « le maître démon » (3) et reconnaît que ce n'est pas tout à fait l'animisme qui suppose entre démons une certaine égalité. Il faut aller plus loin. Si *Lil* signifie *démon*, l'ensemble signifie clairement *le seigneur des démons*. Mais pourquoi Bel est-il parmi les dieux le maître spécial des esprits? Dans la théologie babylonienne qu'on peut dire artificielle, mais qui remonte aussi loin que nos sources, Bel est le Seigneur de l'air comme Anou est le Seigneur du ciel, Éa (Aë) le Seigneur de la terre et des eaux. Les démons exercent surtout leurs ravages sur la terre, ils descendent des airs ou montent des eaux pour y nuire ; Bel est leur maître et par conséquent aussi le Seigneur de la terre. Et ici nous retrouvons la même idée fondamentale que chez les Cananéens : Bel est le divin considéré comme ayant sur tout pays (4) un droit territorial. Seulement chez les Chaldéens cette idée ne s'est pas fractionnée. Nippour seule paraît avoir personnifié son dieu sous cette forme. Il acquit une telle célébrité par son fameux temple qui était spécialement l'Ekour, ou « maison-montagne », représentant la terre, que nulle autre ville ne s'avisa de lui opposer son propre seigneur et maître. Son ascendant était tel que Mardouk, le dieu de Babylone, dut lui emprunter des prédicats.

C'est donc en vertu d'un préjugé sur l'origine des Baals que Jastrow a pu écrire ainsi l'histoire de Bel (5) : le dieu local d'une cité, devenu avec elle un grand seigneur et enfin le dieu suprême du monde inférieur (6). Mais nous avons vu partout des Baals dans le monde sémitique, partout ces Baals ont symbolisé l'idée divine, un d'eux est nommé le Seigneur du ciel sans qu'on puisse attribuer ce fait l'influence d'une grande cité. Il faut donc conclure simplement que dès les origines le divin a été conçu par les Sémites comme exerçant une domi-

(1) Delitzsch, *H W.;* Muss-Arnolt, etc.

(2) Cf. hébreu לילית, démon femelle de même nature ; il est séduisant de rapprocher ליל, « la nuit ».

(3) *The religion of Babylonia*, p. 53, « *the chief demon* ».

(4) *Bel matâti.*

(5) *Loc. laud.*, p. 55.

(6) Encore cette théorie ne tient pas compte du titre de « Seigneur des esprits » qui ne peut venir de l'importance territoriale de la cité.

nation réelle sur le monde; le titre de Baal est un attribut de la divinité tellement fondé en droit qu'il a été reconnu partout. Il est absolument contraire aux faits de prétendre que Bel a grandi avec Nippour, attendu que cette cité n'a jamais eu beaucoup d'importance et que le culte du dieu s'est étendu à mesure que cette importance même restreinte décroissait. Baal, dans ses plus lointaines origines, est tout simplement le dieu de l'air et on peut en conclure qu'il était aussi le dieu de l'orage. Il n'a jamais été caractérisé comme dieu du ciel, par suite de la triade théologique qui répartit les fonctions entre Anou, Bel et Éa. Éa était le dieu de la terre, Anou le dieu du ciel. Bel demeura entre les deux, le dieu de la montagne qui de la terre s'élève vers le ciel et aussi le dieu de l'air et des esprits qui le peuplent. Cela même supposait une certaine domination spéciale sur la terre qui est comme une région commune à Éa et à Bel.

Si le dieu céleste n'est pas devenu un dieu territorial, le dieu distinct de cités distinctes, c'est que dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate le morcellement n'a jamais été aussi considérable qu'en Syrie. Ce fait de la territorialité ne s'est produit qu'à Nippour, mais il serait aussi faux de prétendre que Bel est un dieu d'origine locale et terrienne que d'attribuer une origine locale au dieu Lune qui est le dieu spécial des villes d'Our et de Kharran et qui est même dénommé à Kharran le Baal du lieu.

Pouvons-nous maintenant tirer des faits reconnus une idée générale sur les origines du culte des Baals?

Puisque tous supposent le même concept, et comme le pensait Ed. Meyer, puisque dans leur diversité ils sont un en théorie, est-il légitime de dire que le monothéisme est à l'origine? Serait-ce que les Sémites, reconnaissant Dieu pour le maître du monde, ont fractionné cette idée à mesure que chaque groupement prenait une individualité plus marquée qu'il communiquait à l'objet de son culte?

Ou au contraire chaque baal est-il seulement le genius de chaque endroit, devenu plus ou moins célèbre selon la fortune de chaque cité, jusqu'au moment où l'on reconnut que tous ces baals étaient un seul Seigneur, le maître du ciel?

Qu'une certaine unité soit au terme, on n'en saurait douter, et *le Seigneur du ciel* de Palmyre (1) ressemble bien à l'*Allah* des Arabes avant Mahomet. Se trouve-t-elle au début, c'est ce que les textes ne permettent pas d'affirmer avec autant d'assurance, mais ce qu'il ne faut

(1) Voir ses prédicats dans Lid., p. 153: « que son nom soit béni à jamais, bon, miséricordieux, rémunérateur ».

pas non plus nier sous l'influence d'une théorie. Un fait demeure dont l'évidence ne doit pas être atténuée. Supposons que le groupe sémite qui s'installe quelque part soit déjà pénétré de l'idée de la pluralité des dieux : il entend donner le nom de baal, non au maître universel, mais au démon, au djinn, à la divinité quelconque qui réside au lieu où il va s'établir. Le nom de baal indique du moins tout autre chose que l'animisme ; ce n'est ni le rocher, ni la source, ni l'esprit du rocher ou de la source, mais le maître du lieu qu'il invoque, pour qu'il lui soit donné de prospérer et de jouir des biens du sol. Le même vocable employé partout suppose donc chez les Sémites, aussi haut que nous puissions les atteindre, une idée générale et relevée de la divinité.

C'est en effet une idée trop restreinte que celle que W. R. Smith a essayé de faire prévaloir sur la nature propre du Baal (1). Selon lui le Baal est essentiellement individuel et comme identifié avec le lieu parce qu'il est avant tout le dieu qui arrose le sol, non par la pluie du ciel, mais par les sources. Le fondement du savant anglais est une distinction juridique de l'Islam entre les terrains arrosés naturellement et qui paient taxe entière et les terrains dont l'irrigation coûte de la peine et qui paient moins. Mais outre que les textes arabes eux-mêmes sont pleins de contradictions quant au sens du mot « terrain de Baal », cette terminologie ne serait pas d'accord avec celle de la Michna (2). De plus les Arabes disent aussi terrain ʿAthtari dans le même sens, c'est-à-dire terrain d'ʿAthtar. Or ʿAthtar est certainement une divinité du ciel, la planète Vénus. Le terrain de Baal ou arrosé par le Baal est donc tout terrain fécondé par la nature ou par le dieu de la nature, par opposition à celui que l'homme arrose par son industrie. Si le mot a pris en Arabie un sens spécial, c'est que la nature des choses l'exigeait. La pluie tombe sur le désert sans le féconder ; le seul endroit vraiment fécondé par le Baal, c'est l'oasis aussi loin que l'eau de sa source, visible ou non, entretient la fraîcheur. L'expression s'est donc restreinte. Considérer le Baal avant tout comme l'arroseur, c'est donner comme thème primitif du mot un sens qui n'explique nullement son immense développement, tandis que l'idée de propriété et par suite de domination rend compte de toutes ses nuances (3).

(1) *Rel. of the Sem.*, p. 92 ss.

(2) *Bâbâ Bathrâ*, 31, שדה הבעל est un champ arrosé par la pluie, par opposition à un champ où l'on pratique des irrigations par des canaux, בית השלחין.

(3) Le baal dans le sens de mari ne vient pas de ce que la femme est son terrain de culture, contre W. R. Smith (p. 109 note), mais, puisque la femme légitime seule lui donne ce titre et qu'elle-même n'est pas *baʿulah* (au passif *dominée*), mais *baʿalath* (*dame*), le baal ou bêlu est le maître de la maison, elle en est la dame. Absolument rien dans la racine n'indique le sens d'arroser dans aucune branche des langues sémitiques.

Le Baal n'est donc pas lié au sol par un lien essentiel et individuel. Il donne la fécondité du sol, mais il reste à savoir comment, et on peut même se demander si les anciens n'ont pas ramené les sources elles-mêmes à la pluie. Ils ont bien dû s'apercevoir de leur augmentation ou de leur diminution suivant la quantité d'eau tombée du ciel! Dans ce cas c'est encore vers le ciel qu'il faudrait chercher la demeure et le foyer d'influence du Baal, car il est plus naturel de supposer plus de puissance au maître des nuages qu'à celui de la source qui en dépend (1). Cette suggestion est parfaitement confirmée par les textes : le baal principal, Hadad, est qualifié de seigneur du déluge (2). L'idée d'Osée, qu'on a voulu considérer comme dérivée, a au contraire toutes chances d'être primitive (3). Et de même le dieu de Gaza, Seigneur des pluies, retrace l'image fidèle du vieil Hadad (4).

C'est d'ailleurs une méthode étrange, que de chercher dans des textes modernes — et contradictoires — la notion primitive de l'idée de Baal, alors que les inscriptions nous permettent de remonter à quelques milliers d'années plus tôt. Sans doute un texte moderne a chance de refléter un concept ancien, mais on ne peut guère opposer d'exception au sens bien constaté des dérivations primitives d'une racine et à la traduction graphique des idées qu'est l'écriture primitive. Le Bel n'est pas le genius de la source, mais le maître de la maison ou de l'immeuble. Nous n'en concluons pas au monothéisme primitif des Sémites parce que nous ne voyons nulle part l'expression de « maître du monde » pour désigner le dieu. Il est seulement le maître d'une partie du monde, le maître de l'air ou du ciel, et il est cela dès l'origine. Il en résulte du moins nettement que son origine n'est pas dans les forces secrètes du sol, mais qu'il marque les influences d'en haut, et le maître du ciel c'est Dieu, même dans les religions strictement monothéistes. Et de plus c'est un argument décisif de l'idée élevée, sinon exacte que les Sémites avaient du divin. Nous avouons

(1) C'est cependant le processus inverse que W. R. Smith a été contraint d'adopter pour être logique. On aurait donné aux baals le caractère nouveau de seigneurs de la pluie par assimilation aux baals des sources. Le point de vue est toujours trop étroit, ne tenant pas compte de la Chaldée.

(2) *Be-el a-bu-bi* dans *Muss-Arnoldt*.

(3) *Rel. Sem.*, p. 100. Il est en tout cas prouvé maintenant de la façon la plus catégorique qu'elle remonte beaucoup plus haut qu'Osée. On lit dans une malédiction du Code de Hammourabi : « que Adad, le maître de l'abondance, le *gugal* des cieux et de la terre, mon aide, la pluie des cieux, le gonflement des sources, lui retire » (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série, p. 127 s.).

(4) Procope de Gaza, III, 19, cité par Smith.

d'ailleurs volontiers que cette idée s'est fractionnée ou plutôt appliquée à des êtres surnaturels qu'on regardait comme les seigneurs des lieux, surtout, selon l'idée primitive du dieu de l'air, des montagnes les plus élevées. S'il est vrai, comme le soutient Winckler (1), qu'aucune unité géographique n'était reconnue des anciens qu'elle n'eût son prototype dans le ciel, les Baals particuliers eux-mêmes auraient eu une origine céleste, ne régnant sur chaque région qu'en tant que dominateurs de la zone céleste qui y correspondait.

§ 3. — MÉLÉK, MILK, MOLÉK, DIEU LE ROI.

Le dieu n'est pas seulement un seigneur local, c'est un roi, *Mélék,* et naturellement le roi de la cité, *Melqart.* Nous nous trouvons ici encore en présence d'un nom commun pour désigner la divinité. On lui attribue le caractère royal. D'après W. R. Smith (2), ce fut plutôt une déchéance qu'un progrès dans l'évolution des sentiments religieux. Avec un père, on se livrait à la confiance; le culte était joyeux, sans exigences sinistres. Le roi fut plus difficile à contenter. C'est ainsi qu'on en vint enfin à lui sacrifier des victimes humaines, le nom de Mélék ou, comme nous disons, Moloch, étant inséparable de l'idée des sacrifices humains. Cette explication répond-elle aux faits? pouvons-nous constater cette marche dans le développement historique des religions sémitiques? nous ne pensons pas que les faits aient pris une allure si régulière ni que l'idée du royaume de Dieu ait eu des origines si sombres. Il faut établir avant tout certaines données positives.

Il est incontestable que le nom de mélék est à l'origine un nom commun; mais il est devenu, plus encore que baal, le nom d'un dieu particulier quoique la physionomie de ce dieu soit difficile à saisir, sans doute parce qu'elle ne fut pas partout la même.

C'est chez les Ammonites que ce dieu a le caractère le plus individuel. La Bible le nomme Milcom (3), ce qui n'est sans doute qu'une variante phonétique sans importance, qu'elle soit dialectale ou sim-

(1) *Himmels-und Weltenbild der Babylonier*, Leipzig, 1901.

(2) *Op. laud.*, p. 62 et *passim*.

(3) מִלְכֹּם avec la mimation, comme dans les noms de l'Arabie du sud; il suffit de supposer que les Ammonites se servaient d'une écriture semblable sur ce point pour expliquer la transcription hébraïque. Cependant le nom divin 'Amm étant de plus en plus constaté dans l'Arabie du sud, on insistera peut-être encore sur l'étymologie עם + מֶלֶךְ, « 'Am est roi ».

plement orthographique. Milcom n'est pas seulement un dieu déterminé, c'est le propre dieu national des Ammonites, comme Camos l'est des Moabites, et c'est à ce titre qu'il avait son sanctuaire près de Jérusalem, à droite du mont des Oliviers, non loin, à ce qu'il semble, du village actuel de *Kefr Silwan,* sanctuaire bâti par Salomon pour une de ses femmes étrangères (1). Mais nous ne savons rien de plus sur ce dieu, si ce n'est qu'il avait une idole dans la capitale des Ammonites, portant une couronne d'or pesant un talent, ornée d'une pierre précieuse. Étant le dieu national des Ammonites, il ne recevait pas sans doute chez eux d'attribut spécial; il était le divin dans toute son étendue. Les Édomites participaient-ils à ce culte? La réponse dépend de la lecture du nom de leur roi, devenu tributaire de Sennachérib dans sa troisième campagne. Delitzsch continue à lire ce nom *Malik-ramu,* avec l'élément divin Malik; mais Hommel avec Pinches lisent *Aï* ou *Ia* et aboutissent à Joram (2). De toute façon il ne s'agirait que d'un cas isolé.

A côté du Milcom ammonite, la Bible connaît un dieu MLK qu'elle réprouve comme une fausse divinité et que pour cela les Massorètes ont ponctué Molék, sur le thème *Bochét,* objet infâme, et dont les Septante ont fait Moloch. Il faut donc renoncer à cette prononçiation factice qui n'a jamais existé dans le langage réel. La vraie prononciation a dû varier suivant le temps. Nous pouvons nous en tenir à celle du nom commun *méléк,* « roi », ou à celle des Phéniciens, *Milk.*

Toutes les fois que les Massorètes ont mis en relief par une ponctuation spéciale infamante le caractère étranger et illicite de Mélék, il s'agit de sacrifices humains et de sacrifices par le feu (3). Il est inouï

(1) La tradition du texte le distingue nettement de מֹלֶךְ dans II Reg., XXIII, 10 et 13. Il faut donc lire encore מִלְכֹּם dans I Reg., XI, 7 d'après LXX et les versets 5 et 33. A ces passages il faut joindre, contre l'autorité des Massorètes, II Sam., XII, 30, et I Chr., XX, 20; on prend chez les Ammonites la couronne de Milkom et non « de leur roi » (TM. Vg.). Il faut encore lire מִלְכֹּם comme un dieu dans Jer., XLIX, 1-3, et dans Amos, I, 15, mais non pas dans V, 26, malgré la tradition des LXX reproduite par s. Étienne (Actes, VII, 43). Quelques-uns (tout récemment Nowack, *Commentaire*) ajoutent Soph., I, 5, mais à tort. Il faut lire Moloch avec trois *codices*, dans Field, מֹלֶךְ au lieu de מַלְכָּם, « leur roi ». Micolm n'est pas en situation, car rien ne fait allusion aux Ammonites. Il ne peut être question d'une forme מלכן dans II Sam., XII, 31; c'est une erreur de copiste pour מַלְבֵּן (*qeri*).

(2) Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 4e éd.; Hommel, *Altisr. Ueberl.*, p. 113.

(3) Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5; II. Reg., XXIII, 10; Jer., XXXII, 35; nous avons exclu I Reg., XI, 7 où il faut lire מִלְכֹּם. Dans Is., XXX, 33, מֶלֶךְ demeure fort douteux. Marti pense avec raison que c'est une glose; en tout cas le mot est en relations avec la fournaise des sacrifices humains. Amos, VII, 13, est étranger au sujet; il s'agit du sanctuaire royal de Béthel.

qu'on ait pu soutenir, et cette opinion est même très répandue (1), que les Israélites, en sacrifiant leurs enfants à Mélék, croyaient de bonne foi les offrir en holocauste à Iahvé. Lorsque Jérémie nomme ce Mélék un baal, il s'exprime assez clairement, et lorsqu'il ajoute en faisant parler Iahvé : « C'est ce que je n'ai pas ordonné et qui n'est pas venu à ma pensée », le sens est simplement que Iahvé s'étonne qu'on offre à un dieu étranger ce qu'il n'a pas voulu pour son propre culte. Les textes du Lévitique ont le même sens. C'était souiller le sanctuaire de Iahvé que d'y offrir des victimes à Mélék. Nous sommes à une époque de syncrétisme. On distinguait aussi bien Iahvé de Mélék que de la Reine des cieux. C'est aussi la situation que vise Sophonie (2), qui, selon nous, fait allusion à Mélék, quoique les Massorètes aient un texte différent. Et plus encore, si c'est possible, les adorateurs de Mélék dont parle Isaïe (3) savaient parfaitement qu'ils se livraient à des pratiques illicites et contraires à la religion nationale. Ici il n'est pas question en apparence de sacrifices humains; on parle seulement des onctions faites à Mélék. Mais le texte est précisément des plus caractéristiques, car les messagers qu'on dépêche à Mélék sont envoyés très bas, jusque dans la tombe. Il est question, dit-on, de nécromancie; nous voyons là plutôt une allusion aux sacrifices humains.

Il est cependant certain que le titre de Roi était volontiers décerné à Iahvé. Les exemples sont trop nombreux pour être cités. Et il se peut que les anciens noms propres où entre l'élément Mélék visent Iahvé comme roi de la nation, dans le sens appellatif, tournant facilement au nom propre. Mais dans Israël on ne peut constater cette évolution. Nous croyons donc qu'il faut s'en tenir à la sage distinction de Buchanan Gray (4). Dans les noms anciens, Mélék peut toujours être interprété comme un nom commun et il est conforme à l'analogie de s'en tenir là. Au VIIe siècle, lorsque les traces du Mélék étranger sont incontestables, les noms propres reflètent cette situation : mais Nathan-Mélék était un eunuque, probablement d'origine étrangère, et engagé dans les cultes étrangers (II Reg., XXIII, 11) et 'Ebed-Mélék était un Éthiopien (Jer., XXXVIII, 7). Nous ne prétendons pas qu'aucun Israélite de race ne se soit adonné au culte de Mélék, mais nous voyons dans les textes que lorsque ce terme désigne une entité divine distincte, elle fut perçue comme une divinité étrangère et non comme le côté sombre de la personne de Iahvé, idée d'ailleurs étrangement

(1) Par exemple SMEND, p. 273; BENZINGER sur II Reg., XXIII, 10, etc.
(2) Soph., I, 5.
(3) Is., LVII, 9. Nous voyons là le dieu Mélék avec Cheyne, Marti, etc.
(4) *Studies in hebrew proper names*, p. 146 ss.

moderne et que les savants devraient se dispenser d'attribuer aux anciens.

Les sacrifices humains étaient considérés par les Hébreux comme un usage des Cananéens; et en effet c'est chez les Cananéens que nous trouvons des traces assez évidentes de la personnalité du dieu qu'ils nommaient *Milk*. La prononciation est déjà révélée dans les lettres d'el-Amarna par la forme *mil-ki*, en deux syllabes; elle se retrouve dans les transcriptions grecques, latines, chypriotes (1) de basse époque.

Parmi les noms théophores d'el-Amarna, quelques-uns admettraient pour Milk le sens appellatif, comme Abi-milki ou Milk-ili, « mon père » ou « Dieu est roi ». Mais Milkuru, « Milk est lumière », Abd-Milki, « serviteur de Milk », font de Milk un nom propre (2).

Les noms que nous a transmis l'épigraphie phénicienne laissent la même impression, avec cette particularité, déjà entrevue par M. Clermont-Ganneau depuis longtemps, que Milk avait un rapport spécial à Byblos (3). On retrouve le Ourimilk déjà connu de Sennachérib dans la célèbre inscription de Iekhawmilk dont il est le père. Adarmilk figure sur une monnaie de Byblos. Mais le nom n'est pas étranger à Tyr où il a pris, comme on sait, la forme de Melqart, « le roi de la ville », et de là il a passé en Chypre et surtout en terre punique (4). Il faut se garder ici d'embrasser une seule explication. Si les Syriens ont abouti à la forme Melqart, « roi de la cité », le nom avait donc pour eux une valeur appellative, et c'est encore le cas du nom théophore Dommilk, où Dom est un nom propre divin. Il semble même que Milk est une épithète de Baal-Khammôn comme Adon, « seigneur », dans deux inscriptions puniques (5). Ce fait, d'une grande importance, ne fait pas évanouir la personnalité de Milk, mais suggère l'idée d'une sorte de

(1) Lid. : *mi-li-ki-ja-tho-no-se*=מלכיתן. Le second *i* tient peut-être à la nature du syllabaire chypriote; d'ailleurs dans des cas semblables la voyelle s'ajoute facilement, surtout si le mot est isolé : c'est la voie du *ségolage*.

(2) On trouve Milk-ili ou Il-milki parmi les envahisseurs; Milk-uru et ʿAbd-milki dans des lettres de Byblos; Abi-milki à Tyr, [*a*]*ḫu-ni-milki* dans une lettre de Tyr; ʿAbd-milki, prince de Śasḫini, Ia-milki (?), frere du prince de Byblos. On trouve encore en assyrien avec la forme cananéenne Ilu-milki, éponyme de 886 av. J.-C., Milki-râmu (654), Urumilki et Milkiašapa de Byblos, Abi-milki et Abi-milki d'Arwad, Aḫi-milki à Asdoud... Cf. Hommel, *Altisr. Ueberl.*, p. 143 et 219.

(3) *Études*, I, p. 10.

(4) Parmi les noms cités par Lidzbarski, en tout environ vingt-cinq, où מלך entre comme élément, on trouve à Byblos אדרמלך, ארמלך, יחומלך; à Tyr עזמלך (inscription de Tyr, l. 3. 5) et דעמלך pour דעממלך (Tyr, l. 4); en Chypre אהלמלך, בעלמלך. גרמלך, מלכיתן. Les gemines ne peuvent être ramenées à une origine certaine. Le reste est punique ou néo-punique et sur ce terrain le même nom revient souvent.

(5) Altibouros 2 1 et Costa 4 1. Ce dernier texte, Lid., p. 434 : לאדן לבעל חמן מלך אדן.

pseudonyme ou de nom de passe qui cache une divinité bien connue mais qu'on ne veut pas désigner trop distinctement.

En tout cas, on rapproche ici Milk de Baal-Khammôn, personnalité non moins mystérieuse. Le même rapprochement se produit sous d'autres formes : Milk-Astarté est El-Khammôn dans l'inscription d'Oum el-Awâmid (1) et probablement aussi dans la célèbre et difficile inscription de Ma'soub (2). De plus les stèles ou cippes dits de Milk-Baal sont consacrés à Baal-Khammôn, seul ou en compagnie de Tanit. Dans un cas Milk-Baal alterne avec Milk-Osiris, qui ne peut être qu'un dieu des morts. La consécration de ces cippes ou stèles à Baal-Khammôn nous conduit à y voir précisément les Khammanim de la Bible, mais nous n'en pouvons rien conclure sur la nature de Milk. Si le Khammân de Palmyre était une colonne solaire, cela n'est pas décisif pour d'autres pays où le culte du soleil n'était pas aussi prépondérant.

La vraie nature de Milk, si étroitement lié à El ou Baal-Khammôn, ce sont les auteurs classiques qui nous la révéleront peut-être. Fréquemment ils ont noté la coutume barbare des Phéniciens et des Carthaginois d'immoler des victimes humaines et spécialement des enfants par le feu.

Il est impossible de ne pas songer au Mélék que les prophètes stigmatisaient pour cette particularité de son culte. Cette conjecture trouve son appui dans le nom de Zeus Meilichos conservé en Grèce. L'épithète signifie « agréable et propice », et certes elle ne convenait guère, car le culte n'allait pas sans tristesse (3). On supposait un euphémisme qui n'était naturellement que l'explication factice d'un nom dont le vrai sens échappait. A propos des sacrifices humains de Patras en Achaïe, Pausanias nous dit que le fleuve s'appelait Ameilichos, « implacable », et devint Meilichos lorsqu'ils eurent cessé. C'est un trait de lumière qui n'a pas échappé à Clermont-Ganneau (4). La tristesse du

(1) *CIS.*, n° 8, למלכעשתרת אל חמן.

(2) *CIS.*, 123 (a) 1 : Cippe de מלכבעל consacré à בעלחמן, tandis que le n° 123 (b) est un cippe de מלכאסר ou Milki-Osiris consacré au même (les deux à Malte); n° 147 1 s. : cippe de מלכבעל consacré à בעלחמן à Sulci (Sardaigne); n° 194 1 : stèle de מלכבעל consacrée à תנת et à בעלחמן; cette stèle est célèbre parce qu'on a vu dans la figure située dans son fronton une divinité tenant un enfant, symbole des sacrifices humains. Les éditeurs concluent à une fleur et renvoient au n° 1901 de Sainte-Marie qui n'a pas été publié, sans doute comme anépigraphe; n° 380 1 : stèle de מלכבעל à la mère, la grande,... et au seigneur בעלחמן; enfin Hadrum. 9, LID., p. 432.

(3) Sch. Luc., p. 43, 204 Jacobitz (dans Höfer, ROSCH., *Lex. myth.*, II, col. 2558 ss., auquel nous empruntons les références sur ce sujet) : Διάσια ἑορτὴ Ἀθήνησι οὕτω καλουμένη, ἣν εἰώθεσαν μετὰ στυγνότητός τινος ἐπιτελεῖν θύοντες Διὶ τῷ μειλιχίῳ.

(4) *Le dieu Satrape*, p. 65; PAUS., VII, XIX, 2.

culte du Zeus Meilichos venait donc des sacrifices humains dont on avait gardé le souvenir. Ce Zeus n'était pas le Zeus hellénique; c'était une divinité chtonienne; à Sicyone on l'adorait sous la forme d'une simple pyramide qui rappelle la pierre conique des cultes sémitiques (1). C'est sans doute un baal phénicien et par conséquent Milk (2), exactement comme le Milichus de Silius Italicus (3), ancêtre d'Imilce, né d'un satyre cornu et de la nymphe Myrice.

Dans le Zeus Meilichos nous avons comme une transcription populaire et spontanée du Milk phénicien, remontant à une haute époque. Les auteurs classiques nous offrent une identification plus savante, mais non moins traditionnelle, en nommant Kronos le dieu auquel les Phéniciens et les Carthaginois offraient des sacrifices humains.

Les textes ont été souvent cités; ils sont particulièrement complets dans le bel article *Kronos* de Max. Mayer pour le Dictionnaire de Roscher (4). Le Kronos de Philon de Byblos sacrifie son propre fils : ce n'est là que le type divin donné comme explication du rite. L'image de ce Kronos est décrite par Diodore : « Les Carthaginois avaient une statue de Kronos en airain, étendant ses mains la paume en haut et penchées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y mettait roulait et tombait dans un abîme rempli de feu (5) ». Mayer en conclut avec raison que l'idole n'était pas terminée par le bas ou plutôt se confondait en terre avec une sorte de four.

Quel était originairement ce Kronos? la question est des plus délicates. Mayer songe à la Phrygie, sans rejeter tout à fait l'hypothèse pélasgique. Il est du moins certain qu'il a paru aux Grecs répondre au Baal phénicien auquel on offrait des enfants en sacrifice. Or Kronos était une divinité du monde inférieur, allié aux Titans précipités par Jupiter. Tandis que la royauté de Jupiter est marquée de traits puissants, celle de Kronos n'est plus qu'un souvenir, et cependant le nom de roi lui est annexé comme par une vieille habitude, ou selon, l'expression de Mayer, d'une façon stéréotypée (6). N'en faut-il pas con-

(1) *Le dieu Satrape*, *loc. cit.*, PAUS., II, IX, 6.

(2) Plutôt que מליח, « marin », avec Baudissin, car le dieu n'a rien de maritime.

(3) PUN., III, 183 s.

(4) II, col. 1501 ss. SOPHOCLE, *Androm.*, p. 122 : νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις Κρόνῳ βρότειον ἀρχῆθεν γέρας θυηπολεῖν. PLATON, *Minos*, 315 C : ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον, Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὑτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ. CLITARQUE (dans Schol. Plat., De rep., 337 A) : Κλείταρχος δέ φησι τοὺς Φοίνικας τὸν Κρόνον τιμῶντας ἐπάν τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὔχεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων, εἰ παραγένοιντο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγίζειν αὐτὸν τῷ θεῷ.

(5) DIODORE, XX, 14.

(6) Art. *Kronos*, col. 1468.

clure, contre ce savant lui-même, que ce mot de basileus n'est que l'antique traduction de Milk? Dès lors on s'associera volontiers à ceux des savants pour lesquels Kronos vient de κραίνω, « dominer, régner » (1), et est en somme synonyme de « prince » et de « roi ». Kronos est donc le Milk phénicien. Mais pourquoi l'a-t-on aussi assimilé à El? C'est en particulier le cas pour Philon de Byblos. En même temps ce Kronos-El est le fondateur de Byblos (2). Tout cela se concilie assez bien si on se souvient que Milk est un nom fréquent à Byblos et que Milk-Astarté est assimilé à El-Khammôn. Il s'agit ici, non d'un El primitif dont les Phéniciens avaient perdu le souvenir, mais de El-Khammôn, plus connu des Carthaginois sous le nom de Baal-Khammôn, assimilé par les Romains à Saturne, et auquel précisément on offrait des sacrifices humains. Comme M. Clermont-Ganneau l'a reconnu depuis longtemps, « ce Kronos-Moloch n'est autre que ce roi fabuleux de Byblos, Μάλκ. (ἀνδρος), époux de la *reine Astarté*, dont nous parle l'auteur du traité sur Isis et Osiris (3) ».

Nous serions tenté de faire entre Saturne-Kronos-Milk un autre rapprochement qui paraîtra de peu de portée, mais qui est d'autant plus significatif qu'il fait partie non du mythe mais du rite. On a assimilé (4) le Zeus Meilichos au Zeus Sucacios ou des figues, car les figues passaient pour avoir un caractère hautement purificateur. Or les figues faisaient spécialement partie du culte du Saturne africain et nous les retrouvons dans les préparatifs d'une grande fête punique (5). Ces figues sont l'attribut de Saturne comme dieu agricole, et c'est encore, semble-t-il, la meilleure explication de la serpe qu'il tient à la main. Mais peut-on s'étonner qu'un baal cananéen soit par quelque côté un dieu agricole? Cette tradition se retrouve dans le Saturne Balcaranensis, récemment découvert à Bou-Qourneïn, c'est-à-dire un Baal Qarnaïm sémitique, représenté la tête couronnée de fruits (6).

(1) Mayer, qui ne l'admet pas, reconnait que cette étymologie prévaut parmi les philologues et cite Hom. : ἐπεκραίαινε Κρονίων, et Soph., *Trach.*, 126 : ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς Κρονίδας.

(2) Philon, II, 14 ss.

(3) *Études*, I, p. 10. Nous n'hésiterions guère à voir dans ανδρος la traduction grecque de baal, le nom total étant מלכבעל et non Melqart comme on l'a prétendu. Melqart était propre à Tyr.

(4) Töppfer dans Höfer (v. *Meilichios*, *Lex. myth.*).

(5) Il faut comparer les textes suivants : Eusth., *ad Hom. Od.*, p. 1572, 56 : λέγεται δὲ κα συκάσιος Ζεὺς παρὰ τοῖς παλαιοῖς, ὁ καθάρσιος· τῇ γὰρ συκῇ ἐχρῶντο φασὶν ἐν καθαρμοῖς... et *Frag. Hist. græc.*, IV, 304 : τὰ γὰρ σῦκα μείλιχα καλεῖσθαι; dans Roscher, v. *Meilichios* d'une part et Macrobe, I, vii, 25 : *Cyrenenses etiam cum rem divinam ei faciunt ficis recentibus coronantur placentasque mutuo missitant, mellis et fructuum repertorem Saturnum æstimantes;* et *CIS.*, pl. **166** b, 5.

(6) Mayer, *loc. laud.*, col. 1500.

Enfin Kronos est par excellence le dieu qui mange ses enfants. Lorsqu'un rite existait, dont il paraissait difficile d'expliquer l'origine et qui devenait lui-même choquant avec le progrès des idées, on l'autorisait de l'exemple du dieu lui-même. Le rôle de Kronos n'est ici qu'une projection mythologique ; le dieu qui dévore ses propres enfants est celui auquel on immole des enfants. Le rapprochement est aussi exact qu'on pourrait le souhaiter. Ce qui est beaucoup plus difficile à expliquer, c'est la substitution du bétyle, caillou enveloppé d'une peau de chèvre, qui permit à Rhéa de sauver la vie à Zeus. Ici le dieu enfant indiquerait déjà que nous ne sommes plus sur le terrain sémitique. Il y a fusion. Le bétyle est incontestablement l'aérolithe et la peau de chèvre représente le nuage qui le cache. Mayer l'a montré ingénieusement, mais solidement. En revanche, nous ne pouvons accepter sa théorie d'après laquelle si Kronos avale le bétyle, ce n'est que la présupposition requise pour qu'il puisse le rendre : Kronos deviendrait ainsi une sorte de dieu du ciel qui renfermerait les germes des êtres, que la Théogonie aurait changés en dieux, ses enfants. C'est confondre Kronos avec son père Ouranos. D'après Philon de Byblos, c'est Ouranos qui a inventé les bétyles et Kronos n'est que le frère de Baetylos (1). Il faut absolument reconnaître, pour être logique, que les bétyles viennent d'un dieu du ciel, mais ce dieu du ciel ne peut être Kronos. Voici ce qui a pu se produire.

Le baal phénicien était souvent représenté sous la forme d'une pierre conique. Très souvent il s'agissait de Baal-Chamaïm dont le culte était si répandu et qui devait naturellement être assimilé à Zeus. On prit donc l'habitude de voir Zeus sous ce symbole, difficile à expliquer. Lorsque la mythologie eut groupé dans une même histoire Kronos et Zeus, il devint très naturel d'inventer la petite légende : Kronos, au lieu de manger Zeus, avait avalé un caillou. C'est ainsi que le Zeus Casios, certainement sémitique, et représenté sur les monnaies de Séleucie comme une pierre pointue, est aussi un enfant allaité par une bête sur les monnaies des colonies corinthiennes (2). De là aussi la confusion, que nous cherchons à élucider ailleurs, entre les bétyles ou pierres de foudre et les pierres coniques consacrées à plusieurs divinités, masculines et féminines.

Nous pouvons conclure de ces divers traits que Kronos est bien Milk ; il faudrait maintenant rechercher son origine propre et reconstituer ses traits. C'est une divinité du monde inférieur, exigeante,

(1) Philon, II, 14 et 19.
(2) Mayer, *loc. laud.*, col. 1525.

distincte du Baal céleste (1). Cependant il faut tenir compte du caractère propre des religions sémitiques. Quelle que fût la nature spéciale du baal adopté par une cité, en devenant son dieu, il avait juridiction sur tous ses habitants et en même temps sur tout le domaine des choses qu'on implorait de la divinité.

Nous ne citons les Araméens que subsidiairement : les noms de Malak-Bel et de Malak-El semblent confirmer les rapprochements que nous avons faits.

Chez les Babyloniens, nous trouvons le dieu Malik; il correspond incontestablement à Milk pour la forme extérieure du mot. Nous savons par l'obélisque de Manišdušu qu'il est connu dès les temps les plus reculés (2). Il est en relation avec le dieu soleil, Chamach. La femme de ce dernier se nomme Malkatu. De plus, Malik est devenu le serviteur, disons le cocher du dieu du soleil (3). Ces destinées ne sont guère brillantes; c'est peu, à côté du sombre empire du Milk phénicien. Mais puisque Milk n'est qu'un nom commun, ne pouvons-nous pas chercher quelle personnalité répondrait le mieux à celui qu'on a désigné sous ce pseudonyme? Nous n'hésitons pas à nommer Nergal. C'est la figure la plus sinistre du panthéon babylonien. Il est le dieu de la peste, de la destruction, du monde des enfers et enfin il est assimilé par Winckler (4) et Hommel (5) à la planète Saturne. Pour les mêmes savants, c'est aussi le soleil d'hiver, un soleil qui n'avait pas d'avenir, et ainsi Nergal se soude bien à Malik. Hommel en fait aussi un dieu de l'agriculture, ce qui compléterait encore le type de Saturne (6)! Dans la légende Nergal n'était pas le premier souverain du royaume des morts; ce domaine appartenait à une déesse, Allatu ou Éreškigal, et c'est par un mariage où la déesse se résout par nécessité que Nergal est devenu roi des ombres (7). Il est vrai qu'il était déjà qualifié pour peupler ce royaume, ayant amené avec lui les démons de la maladie et surtout de la fièvre (8). Les noms de Nergal et

(1) Ajoutons que Milkat, sa parèdre féminine, paraît être aussi une déesse des enfers; dans l'unique *tabella devotionis* qui existe en langue sémitique elle est invoquée après *Allat*, or Allatu était le nom sémitique de la déesse des enfers Erechkigal (cf. Cl.-Ganneau, *Recueil...*, III, p. 304 ss.; IV, p. 87 ss. Lid., *Ephemeris*, I, p. 26 s.).

(2) Le nom propre *Ma-lik-napištu-irba* (A 11 3), Scheil, *Textes élam.-sémitiques*.

(3) II R., pl. 60.

(4) *Die Weltanschauung des alten Orients*, p. 237.

(5) *Altisrael. Ueberl.*, p. 63 s. Cependant Jastrow et encore Jensen très récemment (*KB.*, VI, 390) s'en tiennent à Nergal-Mars.

(6) *Loc. laud.*, p. 63.

(7) C'est le sujet du poème Nerigal et Erechkigal, trouvé à el-Amarna (*KB.*, VI, p. 74 ss.).

(8) Parmi eux *Bil-ub (p) ri* ou *Bil-arri*. En supposant la dernière lecture, Jensen (*KB.*, VI, 391) compare *ariru*, « brûlant », donc « Seigneur de chaleur brûlante »; si on lit *upru* ou *ubru*,

d'Éreshkigal ne sonnent pas de même par un pur hasard. Nergal, que nous avons qualifié de nom propre, n'est en somme que « le seigneur du tombeau », *urugallu*.

En rapprochant Nergal de Kronos-Saturne nous ne prétendons pas suggérer une identité absolue. Nous pensons seulement que si Malik ne s'est pas développé chez les Babyloniens, c'est précisément à cause de l'importance prise par Nergal, dieu spécial de Kutha qui répondait au même concept (1). La distinction existait chez les Sémites, comme le prouve un passage de la Bible dont la précision doit être d'autant plus reconnue qu'il fait très exactement Nergal dieu de Kutha (II Reg., xvii, 31). A côté de lui il place Adarmélék et Anammélék, dieux de ceux de Sefarwaïm qui leur brûlaient leurs enfants. Quoique Adarmélék et Anammélék n'aient pas été suffisamment identifiés avec des divinités babyloniennes et en admettant même que le second nom soit de trop (2), il demeure très frappant que nous retrouvions ici le Milk avec ses sacrifices d'enfants par le feu. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici de Syriens plutôt que des Babyloniens de Sippar (3), d'autant que le nom Adarmilk s'est trouvé sur une monnaie phénicienne de Byblos (4).

Dans le système de ceux qui identifient la planète Saturne avec le dieu NIN-IB, lu Adar par F. Delitzsch, on pourrait faire ici un rapprochement intéressant.

Pourquoi Milk avait-il le triste privilège des sacrifices humains? Il nous semble que tout s'explique si on admet qu'il est le roi du monde infernal, dont les qualités sont nécessairement très sinistres puisqu'il est censé peupler lui-même son empire par la maladie, surtout la fièvre, la peste, la famine et la guerre. Le dieu qu'on invoque et qu'on prétend apaiser dans les grandes calamités, doit être précisément celui qui les cause. Or les grands malheurs publics étaient les occasions et sans doute la raison des sacrifices humains (5). Qu'on se rappelle que Kronos était une divinité chtonienne! Dans le sacrifice on

Jensen arrive à l'idée de « Seigneur du bûcher ». Dans les deux cas, n'est-ce pas l'idée de בעל חמן?

(1) Il est très à noter que d'après V Rawl., 46, Nergal est *charrapu*, c'est-à-dire « brûleur » au pays de Canaan; dans IV R., 54 *a*, il est « Gibil à la bouche brûlante ».

(2) Les Septante de Lagarde ont seulement Αδραμελεχ.

(3) Cf. *Sippar-Sepharwaïm* (*RB.* 1895, p. 203), où le P. Scheil montre que les Babyloniens avaient deux Sippar, l'une consacrée à Chamach, l'autre à Anounit, qui ne doivent pas être confondues avec ספרוים. Voir aussi : *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 7? (Mém. [fasc. 1] de l'Int. f. A.-O.).

(4) Sur le nom du fils de Sennachérib אדרמלך, cf. Scheil, *RB.* 1897, p. 207.

(5) Φοίνικες ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων, ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν ἔθυσαν τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ (Porphyr., *De abs.*, II, 56).

se propose toujours plus ou moins de faire parvenir la victime au séjour du dieu. La fumée de l'holocauste est respirée par les dieux du ciel avec satisfaction. Dans d'autres cas on offre un repas à leurs statues. Ici on fait pénétrer les malheureux enfants dans les entrailles de la terre en les livrant à l'idole qui les laisse tomber dans le feu. Les victimes humaines immolées à Zamolxis, le dieu des Scythes, étaient jetées en l'air pour lui être envoyées comme messagers (1). Ici elles sont dépêchées directement dans le royaume des morts. Le texte d'Isaïe que nous avons cité devient dans cette théorie d'une justesse frappante. Ce sont des messagers, adressés à Mélék, qui descendent dans le Chéol (Is., LVII, 9). Il semble d'ailleurs qu'un usage aussi cruel et aussi contraire à la nature que l'immolation par les pères de leurs propres enfants ne soit pas né seulement de l'idée monarchique du pouvoir absolu du dieu. Il a fallu qu'on conçût d'abord l'idée d'un dieu cruel, d'un roi dont le royaume se recrutait par la mort et qui ne lâchait prise que lorsque des victimes de choix lui étaient offertes, jeunes encore et par conséquent avant le temps normal de leur décès. Nous ne prétendons pas donner ici une explication adéquate de tous les sacrifices humains; chez les Sémites dont le culte était à certains égards si relevé, il semble que les idées ont suivi cette voie. L'exemple de Nergal prouve que le dieu des enfers pouvait être le dieu d'une cité particulière. D'autre part, l'idée des sacrifices humains une fois admise comme ressource suprême, ils ont pu être offerts au dieu du peuple sans qu'il eût à l'origine un caractère infernal. Que les sacrifices humains aient eu pour origine le culte des morts, c'est ce qu'admettent sans difficulté d'illustres anthropologues. Il fallait donner aux défunts des compagnons et des serviteurs. Mais nous pouvons traiter ici tout ce sujet.

Nous avons reconnu dans Milk un dieu spécial et sinistre; mais ce nom n'a pas eu partout le même sens. A l'origine il ne disait rien de cruel et marquait seulement qu'on attribuait au divin les attributs de la royauté. C'est encore un cas où les idées n'ont pas suivi la voie d'évolution progressive dont on veut faire la loi de l'histoire religieuse de l'humanité.

§ 4. — DIEU, PÈRE OU PARENT.

Chez les Sémites, Dieu est un parent, surtout un père. Tout le monde reconnaît ce point, mais l'interprétation en est absolument différente,

(1) *Fragm. Hist. græc.*, I, 69 (*Hellanicus*). D'après la rédaction évhémériste, Zamolxis aurait habité sous terre; cf. HÉROD., IV, 94, pour l'envoi des victimes.

selon qu'on l'entend d'une filiation naturelle ou métaphorique. Nous commençons par les faits qui sont nécessairement la base de toute appréciation ultérieure.

W. R. Smith en a recueilli quelques-uns. Le peuple de Moab, ce sont les fils et les filles de Camos (Num., xxi, 29) ; les infidèles disaient au bois, c'est-à-dire aux idoles : Tu es mon père, et à la pierre : Tu m'as engendré (Jer., ii, 27 ; cf. Mal., ii, 11). Le savant anglais a cru aussi reconnaître des noms divins dans les tables généalogiques de la Genèse ; le fait est du moins certain pour Qaïnan (Gen., v, 9) qu'on a trouvé dans les inscriptions himyarites (1). Mais cela n'a guère d'importance pour notre question.

Ce qui est ici le plus caractéristique, ce sont les noms propres, cet indice révélateur et dénué d'artifice des opinions populaires. Partout nous voyons l'enfant considéré comme le fils ou le parent d'un dieu.

Chez les Babyloniens on peut relever des noms comme *Apil-Sin,* fils de Sin ; *Bur-Adad,* rejeton d'Hadad ; *Pir'i-Aï,* issu d'Aï ; *Mâr Ichtar,* fils d'Ichtar ; *Apil-ili-su,* fils de son dieu, nom qu'Hommel (2), auquel nous empruntons ces exemples, a rapproché de la formule des incantations où le patient est qualifié de fils de son dieu spécial.

Chez les Hébreux ce ne sont pas seulement des noms comme Abiyah, « Iahvé est père », ou Akhiyah, « Iahvé est frère » etc., ce sont encore des noms où les termes de *père,* de *frère,* d'*oncle* ou de *parent* remplacent un nom divin comme une sorte de synonymes usuels que chacun reconnaissait. Fr. Delitzsch (3) a cru ce dernier usage inadmissible au point de vue de l'histoire des religions, mais il semble définitivement prouvé par les inscriptions sabéennes. Hommel a montré que toute une série de verbes étaient usités dans les noms propres tantôt avec *ili,* « mon dieu », tantôt avec « mon père, mon frère, mon oncle » ; le premier élément, le nom divin, est donc interchangeable, et la présence de 'Am, « oncle paternel », comme nom divin dans les inscriptions du Qatabân est un argument de plus (4). Les verbes employés indiquent eux-mêmes une action divine plutôt qu'humaine. Dans le nom Iliyada'a, « mon dieu sait », il s'agit sans doute de relever la science divine ; des noms comme Abiyada'a, « mon père sait », Ammiyada'a, « mon oncle paternel sait », ne peuvent être que des subrogations pour accentuer les rapports de famille avec la divinité.

(1) *CIS.*, pars IV, p. 20.
(2) *Altisr. Ueberl.*, p. 73.
(3) *Prolegomena*, p. 202, notes.
(4) *Altisr. Ueberl.*, p. 81 ss. et *Aufsätze*, p. 156.

Parmi les Araméens, si Ben-Hadad n'est pas absolument décisif (1), Bar-Rekoub de Sindjirli ne souffre pas de réplique, Rekoub est dans les inscriptions le nom d'un être divin et le père de Bar-Rekoub se nommait Panammou. Le même rapport de filiation n'est pas moins clair dans Bar-Nébo, fils de Nébo, et Bar-Athé, fils de Athé.

Entre les noms phéniciens le choix est difficile à faire. Nous ne voudrions pas insister sur Em-Echmoun (2) ni même sur Em-Astarté; mais Ab-Baal, Bath-Baal, Akhat-Milkat semblent bien signifier Baal est père, fille de Baal, Milkat est sœur, comme Akhat-Méték et Akhat-Melqart sœur de Méték ou de Melqart (3).

Tels sont les faits. Les avis se partagent quant à l'interprétation. Pour W. R. Smith, Cheyne, Gray, Winckler, il s'agit d'une parenté naturelle, d'une alliance par le sang. Parmi ces savants eux-mêmes deux opinions très opposées se sont produites. Winckler explique la parenté d'une lignée humaine : les dieux sont ici les ancêtres; Abiyah ne signifie pas « mon père est Iahou », mais Ab, la génération des anciens pères divinisée, est Iahou, c'est-à-dire dieu (4).

On peut se demander si ce savant n'a pas bientôt après modifié cette opinion en insistant sur le caractère astral de la religion babylonienne, les astres n'étant d'ailleurs que la manifestation du divin. Alors

(1) Il est interprété « Hadad a bâti », בנה, et non בן, « fils », *CIS.*, ar., p. 186.

(2) Ph. **881** 3 s. Echmoun est un nom masculin; on ne peut donc pas dire « Echmoun est mère »; les noms commençant par אמת « servante », étant très nombreux, il est probable que nous avons ici une contraction, le sens étant « Servante d'Echmoun », car on ne peut songer à donner à une femme le titre de « Mère d'Echmoun ». Em-Astarté, « Astarté est mère », est au contraire vraisemblable, mais un peu mis en suspicion par le cas précédent.

(3) Nous ne pouvons donner ici un traité complet des noms propres. On peut consulter Buchanan Gray, *Studies in hebrew proper names* (London, Black, 1896) et son article dans le Diction. de Hastings. Ce savant rejette avec raison l'opinion qui traduit Abiyah « père de Iahvé »; c'est absurde au point de vue religieux et אבבעל, ph. **378** 2, est un nom de femme! Pour cette dernière raison les noms composés avec אב, אח, עם, דוד, חם étant parfois des noms féminins, ne doivent pas être censés nécessairement dans un rapport d'état construit. Gray excepte אחאב, mais sans preuve décisive; il faut maintenir une certaine latitude à cause d'exemples comme *akh-šêri*, « frère de l'aurore ». Nous sommes donc tout prêt à concéder à Cheyne (art. Abi, *Encycl. bibl.*) que souvent ces noms forment une phrase, à la différence de בן ou בת qui sont à l'état construit. Quant à la question subsidiaire de savoir si dans cette petite phrase le י qui parait souvent est un suffixe de la première personne ou un reste d'ancienne déclinaison, il faut répondre que cela dépend des cas. Le suffixe est prouvé dans des cas comme *Ili*, « mon dieu »; *Nergal reṣu'â*, « Nergal est mon auxiliaire ». Le iod *compaginis* peut seul expliquer עבדיאל, « serviteur de El », car on ne saurait dire « El est mon serviteur »! D'ailleurs ce י est quelquefois ו, cf. אבוגיל, I Sam., xxv, 18 (*kethib*), et *Azdrubal Annobalis filius* (Clerm.-Gan., *Recueil*, III, p. 142 ss.).

(4) *Altorient. Forsch.*, II, p. 84 ss. Cf. *Gesch. Isr.*, II, p. 25 s. Les mots *ab*, *âm*, *akh*, ne sont pas les désignations de la parenté, mais des divinités, de sorte que les noms où ils entrent sont doublement théophores.

Père, Frère, etc. s'entendent seulement de la famille divine, dans le même sens que Père Zeus, Mère Héra, etc. (1). Aucun des deux modes ne rend compte des faits. Le titre de père et de frère, étant purement honorifique, a pu être appliqué aux dieux soit dans leurs rapports mutuels, soit comme parents de l'humanité ; mais le titre de fils ne peut être appliqué à un dieu majeur ni celui de mère à Echmoun, dieu masculin.

L'école anglaise dont nous avons cité quelques représentants prend son recours dans le totémisme. C'est dans ce système religieux en effet que les rapports de famille entre l'homme et les êtres divins sont le plus accentués.

Il est certain que si le totémisme était la forme primitive des rapports du Sémite avec Dieu, c'est aussi le totémisme qui fournirait la clef de toutes ses institutions religieuses. De fait, une vogue vraiment extraordinaire a répandu partout cette idée. Nous ne pouvons donc nous soustraire à l'examen de cette opinion. Nous voudrions cependant nous restreindre, d'autant que les prétendues preuves alléguées se retrouveront plus tard lorsqu'il sera question des aliments purs et impurs et surtout des sacrifices.

Il faut d'abord poser des idées claires. Le totémisme est la religion du clan, c'est-à-dire de ce groupe de la tribu où tout le monde porte le même nom et se réclame d'un seul ancêtre. Or, d'après W. R. Smith lui-même, d'après M. Marillier dont nous citons ici le texte, pour qu'un clan soit totémique il faut (2) : « 1° qu'il porte le nom d'une plante ou d'un animal ; 2° que ses membres fassent remonter leur origine à cet animal ou à cette plante et se considèrent comme étant de sa lignée ; 3° qu'ils attribuent aux animaux ou aux plantes de l'espèce à laquelle ils se rattachent par des liens de filiation un caractère sacré, qui le peut conduire à les regarder comme des dieux, mais qui, en tout cas, les leur fait traiter avec vénération et n'en user point pour leur

(1) *Himmels- und Weltenbild*, p. 22.

(2) W. R. Smith, *Kinship*, p. 187. Il nous a été impossible de nous procurer cet ouvrage fondamental. Nous renverrons souvent à trois articles publiés par M. Marillier dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVI, n° 2 et n°s suivants. Ces articles peuvent être considérés comme une excellente réfutation de la théorie exposée surtout par F. B. Jevons, *An Introduction to the history of Religion* (Londres, 1896), et qui fait du totémisme le point de départ de l'évolution religieuse de toute l'humanité. M. Marillier montre que la plupart des usages allégués sont susceptibles d'une autre interprétation et que le totémisme, lié à un état social très particulier, est plutôt le terme d'une évolution religieuse et n'a pas les conditions nécessaires pour servir en quelque sorte de principe premier et de source générale. Depuis que le présent chapitre a été écrit, le totémisme, relativement à Israël, a été combattu par le R. P. Zapletal : *Der Totemismus und die Religion Israels* (Freiburg, [illegible]).

alimentation de chaque jour » (p. 248). En fait d'ailleurs le totémisme est joint au matriarcat, c'est-à-dire non point à un système où les femmes gouvernent, — les malheureuses créatures ne sont presque nulle part aussi maltraitées, — mais où la filiation par les femmes est considérée comme la seule parenté reconnue. La conséquence d'un pareil système où l'union avec des parentes est absolument prohibée est l'exogamie, ou la loi qui oblige le jeune homme à sortir de son clan pour chercher une épouse dans un autre clan que celui de sa mère.

Tel est l'ensemble des faits qui constituent la situation totémique et il n'est pas d'efforts que n'aient tentés certains savants pour trouver dans Israël sinon cet état social, au moins d'obscures survivances de cet état.

W. R. Smith déclare en effet qu'il serait absurde de chercher le totémisme pur et simple parmi des peuples qui n'émergent à l'histoire que dans un état relativement très supérieur (1). Tout ce qu'on peut exiger, ce sont des traces d'association entre certaines espèces d'animaux d'une part et certaines communautés religieuses et leurs dieux d'autre part. La réflexion est très juste. Mais comment saura-t-on qu'il s'agit de survivances plutôt que de certains instincts généraux qui se sont arrêtés sur la voie où d'autres peuples sont allés jusqu'au totémisme?

Ce qui caractérise la survivance, c'est le respect accordé à l'usage comme religieux, tandis que l'ensemble des idées le ferait considérer comme barbare en dehors de la religion. Or nous ne trouvons point ce caractère aux faits allégués. Ils pourraient à la rigueur être des vestiges du totémisme, mais ils peuvent s'expliquer de beaucoup d'autres manières.

L'exogamie, complément ordinaire de l'état totémique, n'existe pas chez les Sémites; parfois, il est vrai, l'épouse reste dans sa propre famille : ainsi la femme de Samson, la concubine de Gédéon qui fut mère d'Abimélék. Mais ces mariages clandestins, très heureusement comparés par W. R. Smith avec un certain type de mariage arabe, ne sont pas inconciliables avec la polygamie qui est tout juste l'opposé du matriarcat. Le même fait a été constaté chez des nègres dont on ne voit pas qu'ils soient totémistes (2). Il peut s'expliquer soit par le désir d'éviter les querelles entre les épouses, soit par la répugnance de la famille ou du clan à admettre l'épousée, soit parce que de telles unions

(1) *Rel. Sem.*, p. 444.
(2) *Archives des Missions*, VIII, 392, à la Guyane française.

peuvent avoir en particulier de contraire aux convenances sociales.

C'est plutôt, au moins dans le cas de Samson, probablement dans celui d'Abimélék, une exogamie qui est réprouvée par les usages.

La parenté par les femmes est tout ce qu'il y a de plus opposé au génie sémitique. Le parent par excellence, c'est l'oncle paternel, le frère du père, dont le nom revient si souvent dans les noms propres arabes (1). C'est le même mot qui en hébreu désigne le peuple, la tribu, les gens de même race, et ici nous sommes amenés par l'étymologie aux premières origines de la langue. On suppose une révolution radicale plutôt qu'une évolution, et on la place dans les temps préhistoriques... Nous ne pouvons raisonner sur ces bases.

Il est vrai que des personnes, des clans et des lieux portent des noms d'animaux. Gray a même constaté pour la Bible qu'ici la proportion des clans et des lieux était plus forte que celle des autres catégories de noms propres. Il voit là un appui pour le totémisme. On ne peut en effet expliquer ces noms que par le totémisme ou par le sentiment de la nature qui donne aux personnes les noms d'animaux gracieux ou redoutables. Mais cette dernière explication, selon Gray, est peu probable quand il s'agit de clans. La liste de Gray ne laisse pas que d'impressionner : 33 noms de lieu, 34 de clans, surtout dans le sud, 33 d'individus. On a essayé, non sans succès, de la réduire (2).

Les noms de clans sont censés la racine des noms de lieux; or ce point est du moins très contestable.

Des noms comme Beth-hogla (lieu où il y a des perdrix), Beth-lebaoth (lieu où il y a des lions), Beth-Dagon (temple de Dagon) s'expliquent le plus naturellement du monde. Mais nous ne prétendons pas du tout nier que des clans aient porté des noms d'animaux, et le fait devait naturellement se rencontrer de préférence au sud, où les tribus ont mieux conservé le caractère nomade. La question n'est pas là. Et le sentiment de la nature, qu'on veut éliminer, s'il ne doit pas entrer en scène précisément comme poétique, est à la base même du totémisme, car le totémisme suppose que l'homme a constaté chez l'animal un certain caractère et une certaine supériorité. La question est plutôt de savoir si les clans qui avaient des noms d'animaux se considéraient comme leurs parents et rendaient à l'espèce cette vénération affectueuse qui convient au totem. « Or, dit M. Marillier, la plupart de ces tribus (arabes) portaient des noms d'animaux sauvages, la gazelle, le vautour, la panthère, le

(1) Je ne puis m'expliquer comment Winckler a conclu précisément le contraire, en se fondant sur le même fait. *Altor. Forsch.*, II, p. 84. Pour lui עם signifie le frère de la mère.

(2) Cf. la discussion très soignée du R. P. Zapletal.

lion, le serpent, etc., et cependant Robertson Smith ne rapporte aucun exemple de sacrifice rituel et de repas sacramentaire où un fauve, un oiseau de proie, un serpent, une bête quelconque du désert, fût rituellement immolée et mangée (1). » C'est peut-être se montrer trop exigeant, car enfin les sacrifices rituels du totem ne se retrouvent guère même dans le champ du totémisme. D'autre part les trois ou quatre exemples de W. R. Smith sont bien maigres : si quelques tribus considèrent certains animaux comme des parents, ce ne sont jamais des tribus portant le même nom (2). Il est donc vraisemblable que si des clans comme des individus ont porté des noms d'animaux, ce n'était pas qu'ils se crussent de même race ; ou bien on prétendait rivaliser avec certains animaux, ou bien s'assimiler leurs qualités, ou même on leur reconnaissait des forces surnaturelles.

Fût-on allé jusqu'au culte des animaux, — et ce culte de l'animal vivant n'a pas laissé assez de traces chez les Sémites pour qu'on puisse en faire un des traits de leur religion, — nous serions encore loin du totémisme. Il est vrai que pour les tenants de ce système tout culte des bêtes vient de là, et l'Égypte est par conséquent la terre bénie des totems. Mais des savants aussi indépendants et aussi versés dans les choses égyptiennes que l'est M. Maspero ont pu parler du culte des animaux en Égypte sans s'arrêter à cette explication (3). Nous ne prétendons pas non plus que ce culte a été symbolique dès le début ; la crainte dans les commencements et le symbolisme au terme expliquent suffisamment comment cette étrange aberration a pu naître et se conserver dans une époque de culture. A plus forte raison ne faut-il pas se presser d'expliquer par le totémisme la consécration de certains animaux à certains dieux. Le poisson était voué à la déesse syrienne, parce qu'elle était elle-même une déesse-poisson : nous le reconnaissons sans ambages. Mais il ne s'agit ici ni d'une espèce spéciale de pois-

(1) *Loc. laud.*, p. 248.

(2) *Rel. Sem.*, p. 444. Le seul fait caractéristique est celui des B. Harith, tribu du sud de l'Arabie. D'après Ibn al-Moyâwir, quand ils rencontrent une gazelle morte ils l'ensevelissent et la pleurent pendant sept jours. Mais qu'eussent-ils fait d'une gazelle vivante?

(3) *Histoire*, p. 103 s. : « On conçoit aisément que le voisinage d'un marais ou d'un rapide encombré de rochers ait suggéré aux habitants du Fayoum ou d'Ombos la pensée que le crocodile était le dieu suprême. Les crocodiles se multipliaient si fort en ces parages qu'ils y constituaient un danger sérieux : ils s'y montraient les maîtres qu'on apaisait seulement à force de sacrifices et de prières. Quand la réflexion succéda à la terreur instinctive et qu'on prétendit indiquer l'origine des cultes, la nature même de l'animal sembla expliquer la vénération dont on l'entourait. Le crocodile est amphibie. Si Sobkou est un crocodile, c'est qu'avant la création le dieu souverain plongeait inconscient dans l'eau ténébreuse ; il en sortit pour ordonner le monde, comme le crocodile sort du fleuve afin de déposer des œufs sur la rive ».

sous, ni d'un clan particulier. Et en somme, la déesse-poisson comme le dieu-poisson sont à l'origine le dieu et la déesse des eaux (1).

Nous devions faire ces circuits pour résoudre la question posée : comment expliquer les noms qui font du dieu un parent, et un père, et même un frère? On allègue que ces noms, étant primitifs, doivent être expliqués d'après les idées primitives. Fort bien, mais si rien ne prouve que les anciens Sémites crussent à une parenté physique avec leurs dieux, parenté qui ne pourrait résulter en fait que du totémisme, nous ne pouvons pas, sans pétition de principe, affirmer la parenté physique d'après ces seuls noms pour peu qu'ils supportent une explication différente. Or cette explication existe, c'est le sens métaphorique, parfaitement en harmonie avec le génie sémitique. Lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il est fils de vaillance, l'expression est métaphorique. Les noms propres eux-mêmes le prouvent : « fils de la nouvelle lune » (2) est sans doute le nom d'un enfant né le premier du mois; « père de la rosée » (3), « frère de l'aurore » (4) sont d'autres métaphores. Il est vrai que la métaphore, étant une comparaison, suppose un sens littéral antérieur, fondement de la comparaison, mais il n'est pas requis que toute expression métaphorique ait d'abord été prise dans le sens littéral. D'après le Rev. Cheyne, Akhiyah (5), « Iah est frère », Akhinoam, « le frère est amabilité » etc., signifiaient bien pour les Hébreux que Iahvé était un protecteur, sens métaphorique, mais leur sens primitif venait d'une tribu où se pratiquait la polyandrie ; dans ce cas l'unique relation de parenté est la fraternité, et Iahvé entrait donc dans ce régime. Pour cela il faut supposer que ces noms sont plus anciens que ceux formés avec *Ab*, « père », *'Am*, « oncle paternel » ; que la polyandrie a été générale chez les Sémites, etc. Tandis qu'il suffit de supposer qu'on a comparé dès lors les relations avec Dieu comme semblables à celles qui existent entre parents (6). La question doit en définitive être tranchée

(1) Il faut parfois user de distinctions subtiles. Dans le totémisme l'union du clan et de l'animal est censée congénitale ; du moins elle est le fait de tous à partir de l'initiation. Dans d'autres cas il semble que seuls les ministres du dieu s'assimilent à lui, par conséquent d'une façon artificielle. « A l'origine, les hommes spécialement consacrés au culte d'un dieu sont comme assimilés à ce dieu lui-même ; nous en avons d'assez nombreux exemples là où la divinité est conçue sous les traits d'un animal, cheval, ours, taureau, et où les serviteurs s'appellent ἵπποι, πῶλοι, ἄρκτοι, ταῦροι, etc. » (SALOMON REINACH, *Bull. arch.*, 1894; p. [illegible]). Ce serait une confusion que d'alléguer ces faits en faveur du totémisme.

(2) Ph. בן חדש, Νουμήνιος.

(3) אביטל ; dans Jér., III, 4, אב est le mari comme protecteur.

(4) [illegible] ; chez les Nabatéens le frère du roi est le premier ministre. Les noms indiquant la parenté ont donc une pente spéciale au sens métaphorique.

(5) *Encycl. bibl.*, col. 11.

(6) Fr. DELITZSCH (*Proleg.*, p. 201, note) dit très bien que l'enfant est ainsi dénommé comme appartenant à une famille qui a en Dieu sa source, son origine, son protecteur.

par les idées générales que nous reconnaissons aux Sémites sur la divinité. Si ces idées tendent à considérer le divin comme distinct d'eux et comme ayant une supériorité native, et tout ce que nous avons dit jusqu'à présent le prouve clairement, il faut nécessairement conclure à une métaphore instinctive. Elle sera aussi primitive qu'on voudra la supposer. Pour le clan tout le monde est partagé en ennemis ou en amis, ou plutôt, car cela revient au même, en parents et en étrangers. Dans ce sens le dieu de la tribu fait évidemment partie de la parenté. On voit qu'ici nous nous rapprochons de l'école anthropologique. Sans prétendre trancher absolument la question des origines, nous croyons qu'il faut distinguer, dans le matériel des noms propres, selon les états sociaux. On peut en effet se demander si le rapport exprimé entre dieu et l'homme va de Dieu à l'individu ou au clan. Les noms propres babyloniens disent clairement une religion individualiste : *ilušu-abišu,* « son dieu est son père », *ilušu-ibnišu,* « son dieu l'a formé », sont certains dans ce sens. Les textes magiques montrent que chaque individu a son dieu et sa déesse qui est le dieu et la déesse de l'homme. Et les noms sabéens allégués par Hommel ne peuvent pas avoir d'autre explication. D'autre part, W. R. Smith a justement insisté sur les rapports étroits qui existent chez les Sémites entre la tribu et son dieu. Il est assuré d'avance que plus les liens du clan l'emportent sur ceux de la famille, plus la notion générale du même sang remplace celle de la parenté bien définie, plus les rapports avec dieu seront le fait de tous avant d'être ceux des particuliers. Lorsque les Sémites se présentent à l'horizon, ils sont déjà distingués en sociétés urbaines ou en grandes monarchies et en clans nomades. Dans ces deux formes sociales les idées sur la parenté sont tout autres, donc aussi les idées de parenté avec le dieu. Au sein d'un polythéisme compliqué, à supposer même qu'un dieu eût prévalu, comme Mardouk à Babylone, chacun pouvait cependant se lier à un dieu de son choix par une dévotion particulière, même chacun avait son dieu particulier. Dans les petites tribus ou les petits peuples qui pratiquaient presque la monolâtrie, le dieu était le dieu de tout le monde, le père de tout le monde et aussi l'oncle et le frère de tous (1). On ne formait qu'une famille.

Dans Moab on était les fils et les filles de Camos. Pour une partie de l'école anthropologique, la question des origines est résolue par là

(1) On pourrait citer dans ce sens le ph. 50 אהלמלך, « tente de Milk », et l'himyarite אהלאל, « clan de El », cité à ce propos *CIS.;* cf. ph. אהל בעל. Les éditeurs : « *Tabernaculum Meleki... Nomen, quoad sensum, iis proximum quæ a radice* גר *incipiunt... Contubernium dei indicat, quasi dixeris « contubernalis dei »* (I, p. 72).

même. Pour eux le clan a précédé la famille. Nous leur laissons le soin d'en faire la preuve. Il nous suffit de constater que les noms religieux babyloniens à frappe individuelle remontent à la plus haute antiquité que nous puissions atteindre, et qu'ils sont un indice sérieux que la parenté n'était pas entendue dans le sens naturel (1).

Dans les obscurités des origines une chose demeure claire : l'hypothèse totémiste ne peut se soutenir qu'à force de suppositions incertaines ; pour nous, il suffit qu'une même idée, celle de comparer Dieu à un parent et à un père, se soit produite dans tout le domaine sémitique, avec les applications différentes qu'exigeaient les différents états sociaux. Jusqu'à présent nous avons reconnu surtout un Maître dans le dieu des Sémites ; maintenant c'est un protecteur qui est nécessairement un ami ; nous touchons à l'attribut de la bonté, du moins dans les limites des liens formés par le culte, assimilés à une parenté ; Dieu est surtout un père, il est aussi un frère, un oncle, en somme un protecteur. Mais il faut avouer que cette appellation n'eut pas la fortune des autres. Jamais il ne suffit chez les Sémites de dire « le Père » tout court pour désigner Dieu. Ce sentiment de tendresse qui suppose une connaissance si parfaite de la Bonté infinie ne devait se développer parfaitement chez les hommes que lorsque « le Fils » aurait révélé « le Père ».

(1) En bonne logique le certain doit expliquer l'incertain. Or le sens métaphorique est clair aussi dans les noms comme אביבאל qui doit s'expliquer comme Abî-mî-'Athtar (sabéen), « mon père certes est 'Athtar », où l'affirmation elle-même marque que la paternité n'est pas censée physique ; cf. Ilî-ma-yada, HOMMEL, *Sud-arab. Chrest.*, p. 16.

CHAPITRE III

LES DÉESSES : ACHÉRA ET ASTARTÉ

Le culte de la divinité féminine remonte aussi loin que les plus anciens documents. Il est supposé comme la chose la plus normale, et cependant quel mystère ! Qu'on ait adoré des forces inconnues, des esprits mystérieux, qu'on leur ait donné le nom de maîtres, rien d'étonnant. Mais quand la déesse paraît, le divin est donc absolument assimilé à l'humanité. Le caractère sexuel est plus nettement mis en évidence.

Toutefois si certains systèmes ont pris soin de marier les dieux et les déesses et de ne laisser aucun dieu sans sa déesse parèdre, ces grandes déesses des Sémites ne sont nullement de simples épouses. Wellhausen (1) a fait remarquer qu'elles ont leur rôle à elles, souvent même elles ne conçoivent pas, n'enfantent pas ; Ichtar chez les Babyloniens, Astarté en Syrie, al-Lât ou al-'Ouzza parmi les Arabes n'ont pas le rôle effacé d'une femme obéissante. On a prétendu qu'elles avaient même la suprématie sur les dieux et qu'il y avait là un indice de l'ancien état social où le matriarcat était la règle. Mais on ne peut pas dire que chez les déesses le caractère de mère soit beaucoup plus en relief que celui d'épouse. La conception du dieu fils ne paraît pas très ancienne.

Si nous nous en tenons aux faits généraux, nous reconnaîtrons que pour tous les Sémites la déesse est surtout la dame ou la maîtresse comme le dieu était le Baal.

En Babylonie le signe qui indique la divinité, AN, se place aussi bien devant la déesse que devant le dieu, mais en revanche c'est le signe féminin de la dame qui devient à l'occasion l'indice du seigneur dieu (2).

(1) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 208.

(2) NIN est essentiellement un signe féminin, puisqu'il est composé de l'indice du sexe féminin et d'un autre idéogramme.

C'est ainsi que dans un des plus anciens textes connus Manichdouchou a fait un vœu à la (déesse) dame A-A (1). L'idéogramme NIN se lit donc en assyrien *bêltu*, la dame, ou même *bêlu*, le maître, et c'est précisément le terme que les Phéniciens emploient pour désigner les déesses : c'est toujours la dame, Ba'alat, de Byblos ou d'autres lieux, ou seulement la grande dame une telle, ou la maîtresse dame. Qu'elle ait été ensuite qualifiée de mère des dieux et des hommes, la déesse la plus vénérée devra ce titre à sa qualité de déesse céleste, mais elle est essentiellement la dame avant d'être la mère, si bien que la vierge céleste elle-même a pu être dite la mère des dieux (2). Par là nous n'entendons pas encore déterminer si elle est avant tout la dame de la tribu ou du groupe social, ou de la cité, ou si au contraire elle est dès le début regardée comme la dame du ciel. Il nous suffit d'avoir dégagé l'idée générale; comme il y a un maître, il y a une maîtresse. Son nom propre a moins d'importance encore que celui du dieu; en Babylonie surtout, il est comme interchangeable; les mêmes personnes ont les relations les plus variées et les plus contradictoires : Bau est fille d'Anou, mais Anounit est fille d'Anou et Ichtar est Anounit et aussi Nana à Ourouk. On serait tenté de dire avec Hommel (3) que toutes ces déesses ne sont que la personnification sous des noms différents de l'Océan céleste; elles sont plutôt toujours la dame. Cette union des déesses en une seule personne se manifeste surtout en Astarté ou Achéra que nous devons étudier spécialement à cause du rôle qu'elle joue dans la lutte des prophètes contres les cultes païens.

*
* *

Achéra, dans la Bible, est le nom d'une déesse cananéenne. D'autre part, c'est aussi le nom d'un pieu sacré. Certains critiques ont pensé que ce dernier sens répondait seul à la réalité et que si la Bible fait allusion à une déesse Achéra, c'est par une confusion grossière (4). Rarement les découvertes positives de l'épigraphie ont donné un dé-

(1) Scheil, *Textes élamites-sém.* Le texte figure déjà *KB*. (Bibliothèque cunéiforme de Schrader).

(2) R. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 56, note.

(3) *Altisr. Ueb.*, p. 65. En reconnaissant la déesse pour une et multiple, nous ne prétendons pas nier que les Chaldéens aient eu en vue des entités distinctes. Chaque ville importante ou du moins capitale pensait avoir sa déesse. L'unité n'en est pas moins à la base, dans l'idée d'une maîtresse, et elle se retrouvait dans les prédicats qui étaient naturellement les mêmes pour toutes.

(4) Meyer, *Geschichte des Alt.*, I, 247; Stade, *Gesch. des V. I.*, I, p. 184, p. 460 s.

menti plus net à une théorie arbitraire. Achéra était une déesse cananéenne dont le culte fut connu à Babylone au moins dès le temps de Hammourabi et il demeure vraisemblable qu'elle appartient au fonds commun des Sémites.

C'est précisément au pays de Canaan, dans les lettres d'el-Amarna, que le nom de la déesse a d'abord été relevé. Les noms propres Abd-Achrâtu et Abd-Achirta ne peuvent s'expliquer autrement que « serviteur d'Achrâtu » et « serviteur d'Achirta ». Or les deux noms sont l'un le singulier, l'autre le pluriel, probablement le pluriel dit de majesté (1), et ce pluriel *achrâtu* se trouve et en toutes lettres, *ach-ra-tum,* et équivalant à *ach-ta-*[*ar*]*-ti,* c'est-à-dire qu'Achéra est confondue avec l'Astarté cananéenne. Il s'agit donc bien de la déesse, d'autant que quelquefois le second élément est figuré par l'idéogramme qui désigne Ichtar pour les Babyloniens (2). Le nom de la déesse est tout simplement le féminin du nom de dieu Achour, que des tablettes cappadociennes (d'environ 2000 ans av. J.-C.) mentionnent sous le nom d'Achir. F. Delitzsch est ici complètement d'accord (3) avec Hommel. Il n'y a plus là-dessus aucun doute, Achéra est la déesse bonne, protectrice, secourable, qui donne le bonheur et la grâce. Il existe encore d'autres textes où la personnalité de la déesse s'accentue. Elle est femme de Rammân, et spécialement déesse des pays occidentaux, du pays de Canaan, dès le temps de Hammourabi (4). M. Pinches publie des listes d'anciens temples babyloniens dont il n'indique pas la date ; on y voit figurer un temple d'*Ach-ra-tum* (5). Il y a donc un point certain, l'existence de la déesse Achéra à une époque très reculée; mais ses origines ne sont guère éclaircies pour être liées à celles du dieu Achour. Il faut convenir que nous sommes là en plein pays sémite. Achour s'est identifié avec la ville d'Achour et le peuple des Assyriens.

Nous ne le voyons paraître que vers l'an 1850, dans les inscriptions de Samši-Ramman, quoique les tablettes cappadociennes le supposent déjà connu. Il est le dieu bon, le dieu suprême qu'on n'a pu rattacher à aucun élément naturel, soleil, lune ou firmament. Si les Assyriens sont venus d'Arabie pour renforcer l'élément sémitique, dont ils sont l'ex-

(1) Hommel, *Aufsätze*, p. 209.

(2) *KB.*, V, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, cf. les n°s 38, 39, 40, 53 ou simplement la table des noms propres.

(3) *Assyr. Lesestücke*, 4e édit., p. 192 : « Ašur (in alter Zeit auch *Ašir*, wovon אֲשֵׁרָה = *aširtu* das Femininum) Gott Ašur (« heilbringender, heiliger » Gott).

(4) Hommel, *Aufs.*, p. 209 ss. *Ach-ra-tum* et *Ra-ma-a-nu-um*, donc en toutes lettres Ramân et non Hadad.

(5) *The temples of ancient Babylonia*, dans *Proceed. of the Society of biblical Archaeology*, vol. XXII (1900), p. 159.

pression la plus tranchée et la plus énergique, le dieu Achour peut avoir été longtemps adoré avant d'être mentionné par l'écriture. Quoi qu'il en soit, on comprend très bien qu'Achéra n'ait jamais fait très grande figure chez les Assyro-Babyloniens. Achour a eu de hautes destinées comme la divinité suprême et unique en son genre de la puissante monarchie assyrienne; il a d'ailleurs disparu complètement avec elle. Chez les Assyriens eux-mêmes Achéra n'avait que peu de chances de succès; son caractère de doublet était trop accentué. Les grandes divinités féminines n'ont dominé que grâce à une personnalité distincte de celle du dieu, et nullement à titre de compagnes. Dans la Babylonie, Bau, Nana, Ichtar avaient leur position faite et ne pouvaient le céder à cette divinité probablement presque étrangère.

Si elle venait d'Arabie, l'Arabie a dû en conserver des traces, et c'est précisément ce que Hommel a mis en lumière (1). Les inscriptions qatabaniennes ne laissent aucun doute sur l'existence d'une déesse *Athirat*, dont le nom existait sans doute aussi chez les Minéens (2).

L'existence de la déesse étant si bien constatée, soit en Babylonie, soit en Arabie, il nous paraîtrait exigé de la reconnaître aussi chez les Araméens dans l'inscription de Teima. On a préféré traiter de quantité inconnue le mot de *Achira* qui figure parmi les divinités de la stèle. Nous y reconnaissons sans hésiter notre déesse (3).

Plus tard encore on retrouve Achéra au pays de Canaan. Le sens de ce mot dans l'inscription phénicienne de Maʿṣoub demeure très douteux. Astarté y est envisagée sous la raison d'Achéra de El Khammân (4). La Bible, avons-nous dit, cite Achéra comme une déesse. Dans son zèle à trouver partout son parèdre Acher, M. Hommel a même cru entrevoir le nom de ce dieu dans les textes où Israël exprime sa foi propre (5). Ce sont autant de changements du texte reçu qui ne s'appuient que sur des conjectures; la monolâtrie des Israélites — à défaut de monothéisme — suffirait à les écarter, à moins de supposer qu'Acher ne soit qu'une épithète dont le sens de *bon* aurait encore été connu, ce qui ne cadre pas mieux. Le pluriel *achérim* n'implique pas l'existence d'un singulier

(1) *Aufs.*, p. 156, note 4; p. 157, note 2; p. 159 et p. 206 s.

(2) Cf. le nom du mois *dhû Athirat*, loc. laud., p. 157.

(3) *CIS.*, ar., n° 113, l. 16, אשירא; il est étonnant que le *iod* soit écrit, mais est-ce une objection insurmontable? Achour figure dans l'inscription araméenne n° 36, לאשרתב, trouvée à Koyoundjik. Le rapprochement avec דבאשירא (Tarif de Palmyre, I, 10) proposé par Lid. n'est guère séduisant.

(4) Cf. inscription de Maʿṣub aux Appendices.

(5) Donc, sans parler de Num., XXIV, 4, dans Dt., XXXIII, 29 et même Dt., XXXII, 37; XXXIII, 8 et Gen., XXVII, 40; *Aufs.*, p. 269.

acher dans le sens d'un dieu; puisqu'il signifie toujours les pieux sacrés, le singulier postulé par Hommel signifierait seulement le pieu ou l'arbre sacré (1).

Contentons-nous donc de trouver dans la Bible la déesse Achéra, combattue par les prophètes. Ce qui prouve d'ailleurs qu'il ne faut pas attribuer aux Juifs d'une basse époque la création de la déesse d'après le symbole du pieu, c'est que les Septante avaient complètement oublié le sens de ce mot qu'ils ont traduit par « bois sacré » à la mode grecque.

A vrai dire, cette Achéra ne paraît pas avoir eu de personnalité bien distincte. A l'époque où nous transportent les livres bibliques, la confusion entre Achéra et Astarté, commencée au temps d'el-Amarna, devait avoir atteint son terme. Le nom traditionnel d'Achéra était maintenu dans l'usage (2), mais il est probable qu'il n'était guère usité que comme une épithète de la grande déesse cananéenne, épithète qui pouvait être employée seule et la désignait suffisamment comme la déesse du bonheur, la Fortune ou la Tyché des villes.

*
* *

La déesse Astarté appartient certainement au plus ancien fonds de la langue des Sémites, car elle se retrouve dans toutes leurs branches et avec des différences phonétiques assez caractéristiques pour prouver qu'il de s'agit pas d'un emprunt (3). Il semble même que le nom di-

(1) Il résulte cependant de l'existence démontrée de la déesse que l'Achéra dans le sens de *pieu* est plus probablement une sorte de personnification de la déesse et non un *nomen unitatis* comme le pensait Stade, *Grammaire*, 311 et 334. De la déesse Achéra on a fait le pluriel *acherôt* dans le même mode que baalim pour les baals (Jud., III, 7), et 'Achtarôt pour les Astartés. Ce pluriel féminin a été pris deux fois dans le sens de *pieux* à une époque tardive (II Chr., XIX, 3 et XXXIII, 3).

(2) Nous passons rapidement en revue les textes qu'on peut alléguer, tous ceux où le mot signifie *pieu* étant réservés pour une autre étude.

I Reg., XVIII, 19; d'après Klost. et Kittel les quatre cents prophètes d'Achéra ont été ajoutés par un glossateur, car au v. 22 on ne voit figurer que les quatre cent cinquante prophètes de Baal. — I Reg., XV, 13 et II Chr., XV, 16 : מפלצת לאשרה et לאשרה מפלצת ; dans les Chr., le grec : 'Αστάρτῃ, Vg. : in sacris Priapi et simulacrum Priapi pour מפלצת, d'après la tradition juive qui s'est perpétuée jusqu'à Raschi (פלץ serait-il en rapport avec κιναίδος?). Klost. change en מזלת (cf. II Reg., XXIII, 5), sans raison suffisante ; en tout cas, il s'agit bien de la déesse Achéra. — II Reg., XXI, 7 : une idole d'Achéra, pour Astarté. — II Reg., XXIII, 4 : Baalat Achéra et toute l'armée du ciel ; c'est la reine des cieux assyrienne qui était aussi cananéenne. — II Reg., XXIII, 7 : בתים לאשרה ; Klost., d'après la leçon χεττιειν, conjecture כתנת, des *tuniques*, « les chemises vendues pour le compte d'Astarté devaient être très recherchées » ; mais il s'agit d'un objet destiné à la déesse. On peut songer soit à des édicules en toile, sortes de dais placés sur la déesse, soit à des vêtements dont l'idole eût été revêtue ; cf. par exemple le pieu qu'Isis consacre à Byblos : εἶτα ταύτην μὲν ὀθόνῃ περικαλύψασαν etc., Is. et Os., § 16.

(3) Babylonien : ištar; hébreu : עשתרת ; aram. : עתר, par fusion des deux ת ; sabéen :

vinisé est antérieur à la notion du sexe, car non seulement le mot se trouve sans terminaison féminine et avec cette terminaison, mais il est employé aussi au masculin. Ce n'est donc pas la déesse qui a reçu un nom spécial, c'est un objet divin ou du moins reconnu tel qui dans certains milieux a été pris pour féminin, dans d'autres pour masculin. Cet objet n'est autre que la planète Vénus, qu'on adora comme donnant l'abondance et la richesse. Cette conclusion ressortira d'un coup d'œil rapide jeté sur les différents aspects du culte de la déesse.

La grande déesse des Cananéens figure, d'après la vocalisation du texte massorétique, sous le nom d'Achtoreth. On a reconnu qu'il y avait là un exemple de cette haine pour l'idolâtrie qui allait jusqu'à éviter de prononcer le nom des divinités païennes. L'extrême respect et l'extrême horreur conduisirent ici au même résultat. On ponctua Adonaï le nom de Iahvé et Bochét (abomination) celui d'Astarté. La vraie prononciation nous a été transmise par l'usage grec, dérivé de celui des Phéniciens, et les Septante eux-mêmes ont rendu Astarté (1). La déesse paraît dans la Bible comme la divinité spéciale des Sidoniens (I Reg., xi, 5, 33; II Reg., xxiii, 13) : cependant le pluriel est employé en conjonction avec Baal pour signifier les déesses. On suppose même que son culte était dominant chez les Philistins (2). Rien dans la Bible n'indique son caractère particulier; l'idée de fécondité est demeurée dans la locution du Deutéronome relative à la multiplication des troupeaux (3).

L'inscription de Mésa contient l'expression si diversement inter-

شر. Les lois relatives aux sifflantes dans les différents dialectes sont rigoureusement observées. Le son ث, arabe est souvent correspondant au שׁ hébreu et au ת araméen, comme dans l'exemple classique de ثور, « taureau », hébreu שׁור, aram. תורא; l'assyrien a le plus souvent la même sifflante que l'hébreu, *sûru*. Cette loi s'applique au nom de la déesse dans lequel le ת est manifestement ajouté à la racine comme dans la huitième forme arabe ou dans la forme ithpa'el en cas de sifflante. Dès lors il est de toute évidence que c'est dans le [illegible] intermédiaire et la forme عثّر que doit se trouver la racine. Nous aurions songé au sens de *broncher* qui indiquerait la marche irrégulière de la planète Vénus, mais la question paraît tranchée par la découverte en minéen de عثر avec le sens d' « être abondant, riche » (Hommel, *Aufs.*, p. 156) dans l'inscription de Glaser 282. Mais s'agit-il bien, comme le veut Hommel, d'une forme primitive 'Uttâru, thème فتعال? cela paraît beaucoup moins bien établi.

(1) La forme hébraïque serait proprement עַשְׁתֶּרֶת dans le système normal des Massorètes.

(2) I Sam., xxxi, 10. Les Philistins transportent les armes de Saül בית עשתרות, « dans le temple d'Astarté »; en grec τὸ 'Ἀσταρτεῖον, donc עשתרת au singulier; l'endroit n'est pas indiqué. Ce peut être Ascalon, célèbre par le culte de la déesse. La Chron. I, x, 10, אלהיהם, « de leur dieu » ou « de leurs dieux », ne tranche pas la question.

(3) Dt., vii, 13; xxviii, 4, 18, 51.

prétée Astar-Camos. Les Moabites étant si voisins des Cananéens, il est probable que la divinité est aussi féminine parmi eux, d'autant qu'ils n'ont pas la forme de l'Arabie du sud, Athtar. Mais la désinence féminine manque, comme en Assyrie. Astarté est donc conçue ici comme l'épouse de Camos, sa déesse parèdre, de même que chez les Phéniciens Astarté par rapport au baal de la ville.

C'est du moins ce qui paraît ressortir pour les Phéniciens du titre de « Astarté du nom de Baal » dans l'inscription d'Echmounazar (1) : on bâtit deux temples, l'un pour le Baal de Sidon, l'autre pour Astarté en qualité de dame de la ville, placée sur le pied d'un baal. D'ailleurs il faut convenir que les inscriptions phéniciennes ne nous apprennent guère que cela sur le compte d'Astarté. Nous la voyons surtout honorée à Sidon (2), ce qui concorde très bien avec le renseignement biblique; ensuite à Ma'ṣoub, dans un rapport énigmatique avec El Khammân (3), puis à Larnaca (4), dans l'île de Golo (5), en Sicile (6), en Sardaigne (7), à Carthage (8).

On a beaucoup écrit déjà sur son rôle de vivifiante d'après l'inscription d'Eryx qui paraissait aux éditeurs du *Corpus* la nommer « Astarté qui donne longueur de vie ». Mais la déesse est simplement qualifiée Astarté d'Eryx (9), ce qui nous montre de nouveau Astarté jouant le rôle de Baal d'un lieu, le nom était devenu ici presque un nom commun.

Il n'y a guère à noter qu'une épithète assez insignifiante, probablement « Astarté la magnifique » (10).

Nous avons une autre source d'information : les figurines qui représentent la déesse.

(1) עשתרת שם בעל, l. 18; ce titre a été très bien expliqué par G. Hoffmann (*Ueber einige phoenikische Inschriften*, p. 56).

(2) Inscription de Tabnith, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, l. 1, 2 : c'est une abomination aux yeux d'Astarté que de violer les sépultures. Inscription d'Echmounazar (*CIS.*, n° 3), l. 15 : Astarté notre dame; l. 16, le temple d'Astarté sur la côte de Sidon. Inscription de Sidon (*CIS.*, 4), le roi et sa déesse Astarté.

(3) Ma'ṣoub, l. 4.

(4) *CIS.*, **11** 3, **86** A 4.

(5) **132** 3.

(6) **135** 1.

(7) **140** 1.

(8) **255** 4 s., **263** 4, Med. 1. s. La liste des passages dans Lid.

(9) Dans la monnaie citée p. 173 (*CIS.*) on ne voit que ארך; donc dans le n° 135 il faut associer seulement עשתרת avec ארך; חים qui suit n'est même pas d'une lecture bien sûre. Dans l'inscription 140 trouvée en Sardaigne à *Torre di Calamosca* on lit seulement לעשתרת ארך; les éditeurs remarquent eux-mêmes qu'il y avait dans la Sardaigne une montagne *Erucium*.

(10) **255**, עשתרת האדרת; les éd. rappellent Ἀστάρτη ἡ μεγίστη de Philon de Byblos.

Tout le monde a vu ces petites statues en terre cuite trouvées surtout en Chypre et qui représentent une femme nue, souvent se tenant les seins. Il est certain que c'est l'image de la déesse orientale et, quoique bien des variations puissent attester des influences étrangères, l'unité du type sémitique est établie par la comparaison entre ces petites idoles et les cylindres chaldéens où figure la déesse dite Beltis (1). Dans ce type on a évidemment voulu représenter le sexe avec beaucoup d'insistance, mais beaucoup moins la notion de la maternité. On cite des déesses avec un enfant sur le bras, et par conséquent des déesses mères, mais il faudrait prouver que l'inspiration est vraiment sémitique et ne relève pas de l'influence égyptienne. La plus riche collection de ces déesses mères est celle du musée de Saint-Louis à Carthage (2); on les attribue à Isis. A côté de ces images on a trouvé un certain nombre de statuettes en terre cuite, de style punique, qui représentent aussi des déesses assises, les mains avancées sur les genoux. Ce ne sont point des déesses mères puisqu'elles ne portent pas leur enfant; nous voyons là la persistance du type purement sémitique.

Les cornes sont encore plus sûrement un élément étranger, car elles sont généralement accompagnées d'autres indices égyptiens; c'est ainsi que la dame de Byblos a tout l'aspect d'une Hathor phénicienne dans la célèbre stèle de Iekhawmelek. Cet emprunt peut être d'ailleurs très ancien comme l'indiquerait le nom géographique Achteroth Qarnaïm, « Astarté des deux cornes » (Gen., XIV, 5) (3); on a souvent insisté sur ce fait pour montrer dans Astarté une divinité lunaire; mais si l'argument était bon, il prouverait la même chose pour le Baal Qarnaïm, *Balcaranensis*, qu'on vient de découvrir en Afrique. Et ne peut-on supposer que le nom de Qarnaïm donné peut-être à cause de la configuration des terrains est antérieur au sanctuaire soit de Baal, soit d'Astarté?

L'Astarté phénicienne nous paraît donc au premier abord le pendant exact de l'Aphrodite grecque, la déesse de l'amour. Ce caractère

(1) Nous ne pouvons guère reproduire ici ces figures. On consultera PERROT et CHIPIEZ, *Hist. de l'Art*, III, pp. 410-427 pour la Phénicie, pp. 551-580 pour Chypre. Les savants auteurs ne croient pas (p. 559) qu'on ait retrouvé l'image de l'être ambigu dont parle Macrobe (*Saturn.*, III, 8) et qui relevait d'une combinaison savante et dépravée plutôt que du vieux fond religieux populaire. Pour la Chaldée, voir la collection de Clercq.

(2) Musée Lavigerie, II, planche XI, p. 45 ss. Cf. *Bull. arch.* 1891, p. 157.

(3) Le TM. avec Lag. contre certains Mss. des LXX : Ἀσταρωθ καὶ Καρναιν. W. R. Smith a fait remarquer (*Rel. Sem.*, p. 310, note 3) que Qarnaïm était doté d'un sanctuaire qui pourrait être celui d'Astarté (I Macc., V, 43); cf. Jos., XXI, 27. Le savant anglais s'efforce d'établir l'existence d'une Astarté brebis en Canaan et en Chypre (*loc. laud.*, p. 476 ss.).

n'exclut pas, il appelle au contraire, un aspect fatal et funeste :

Diva Astarte hominum deorumque vis, vita, salus : rursus eadem quæ est
Pernicies, mors, interitus (1).

Nous retrouverons ces traits dans l'Ichtar assyrienne. Mais il y a loin de là au tempérament belliqueux de l'Ichtar d'Arbèles ou de Ninive. Et pourtant cette allure distinctive n'avait pas été complètement oubliée. Hérodien fait de la déesse carthaginoise une divinité guerrière (2). Pausanias mentionne dans l'île de Cythère une Aphrodite Uranie, qui est une idole en bois, armée (3). Or ce temple était pour le périégète le plus ancien des temples d'Aphrodite en Grèce, et il savait fort bien quel avait été l'itinéraire de la déesse à partir de l'Assyrie. Il insiste sur le nom d'Uranie, renseignement précieux à défaut des sources directes et qui concorde absolument avec le nom d'Uranie donné par Hérodote à la déesse des Arabes. On sait que la distinction entre l'Aphrodite Uranie et l'Aphrodite Pandème ou vulgaire est une ingénieuse application au mythe des spéculations sur l'amour. La tradition considérait donc du moins la déesse syrienne comme une déesse du ciel (4), comme une fille du ciel (5), descendant encore du ciel (6).

On ajoute généralement : comme une déesse lunaire, comme la Lune elle-même. Cette opinion, encore en faveur dans les ouvrages généraux (7), tend à disparaître et à bon droit. On la fondait sur deux textes. Mais celui de l'auteur du *De deâ Syrâ* est plutôt contraire, puisqu'il oppose une exégèse particulière à l'opinion courante sur

(1) Plaute, *Mercator*, IV, sc. vi, v. 825 s., d'après l'original de Philémon, ive s. (Perrot et Chipiez, *op. laud.*, III, p. 69).

(2) V. **10** 3 : Φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὅπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο...

(3) Paus., III, **23** 1 : τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἁγιώτατον καὶ ἱερῶν ὁπόσα 'Αφροδίτης παρ' Ἕλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον· αὐτὴ δὲ ἡ θεὸς ξόανον ὡπλισμένον. Cf. I, **14** 6 : πρώτοις δὲ ἀνθρώπων 'Ασσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίοις καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ. — Autre statue d'Aphrodite armée à l'Acrocorinthe (Paus., II, **5** 1) et à Sparte, le seul temple à cénacle ou étage supérieur qu'ait vu Pausanias (III, **15** 8). D'ailleurs la fantaisie, une pointe d'ironie et l'allusion à ses rapports avec Arès peuvent expliquer les épigrammes de l'Anthologie (II, p. 677 ss., éd. Jacobs) sur l'Aphrodite armée du heaume et de la lance et les épithètes 'Αρεία νικηφόρος. La Vénus de Carthage était aussi une déesse guerrière : « etiam ne militaris Venus castrensibus flagitiis præsidet » (Arnobe, IV, 7).

(4) Aphrodite Uranie d'Ascalon (Hérod., I, 105).

(5) Fille d'Ouranos dans Philon de Byblos.

(6) Dans le temple d'Afca (Sozomène, II, 5).

(7) *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux ; Roscher, *Lex. myth.*, art. *Aphrodite* (Furtwängler).

l'Astarté de Sidon (1), et celui d'Hérodien, suspect par là même, témoignerait tout au plus pour une basse époque (2). A ce moment la lune étant considérée par tout le monde comme la grande déesse céleste qu'Héliogabale voulait marier avec le soleil, la déesse syrienne devait naturellement passer pour la lune. Les représentations d'Astarté avec des cornes témoignent peut-être de cette confusion, suite naturelle de celle qui assimilait la dame de Byblos à Hathor. Ed. Meyer a pensé avec esprit que l'image égyptienne, la déesse portant sur sa tête un disque surmonté de deux cornes, a pu contribuer aussi à répandre cette idée (3). Ce qu'allègue Furtwängler (4) que la déesse orientale était la déesse de la rosée et de l'humidité, donc la lune, n'a pas plus de poids, car la rosée était attribuée à la planète Vénus (5), et comme un indice de son pouvoir fécondateur.

Quoi qu'il en soit d'un temps de syncrétisme, les Sémites anciens n'ont connu que le dieu Lune masculin; les textes assyriens sont clairs et nombreux; de même en Aramée : le dieu Lune de Kharran en était le Baal, non l'Astarté. Son sexe fut reconnu jusqu'aux derniers temps du paganisme et la lutte entre les deux manières de l'envisager donna lieu à des contes bizarres (6) où l'on aperçoit le dessein de maintenir l'ancienne conception sémitique contre l'envahissement des idées grecques et égyptiennes.

Astarté n'était pas la lune. Il est vrai que nous manquons d'anciens documents cananéens pour prouver qu'elle était la planète Vénus. Mais son assimilation à Aphrodite est déjà un indice, car la planète était incontestablement l'astre d'Aphrodite, et le temple d'Afca, le plus longtemps célèbre des temples de la déesse phénicienne,

(1) § 4 : ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσιν, Ἀστάρτη ἐστίν· Ἀστάρτη δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι. Quelques-uns identifiaient la déesse avec Europe.

(2) V, 6, 4 : Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροαρχὴν ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες. Tout le passage est intéressant comme constatant l'identité de la Cœlestis de Carthage avec l'Astarté phénicienne. C'était une déesse guerrière.

(3) Roscher, *Lex. myth.*, v. *Astarté.*

(4) *Loc. laud.*

(5) Pline, *H. N.*, II, 6 : « Hujus natura cuncta generantur in terris. Namque in alterutro exortu genitali rore conspergens, non terræ modo conceptus implet, verum animantium quoque omnium stimulat. » Selon le syncrétisme du temps, Pline consent à la nommer Junon ou Isis ou la mère des dieux.

(6) Ael. Spartiani, *Ant. Carac.*, 7 : « Et quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoriæ traditum atque ita nunc quoque a Carrenis præcipue haberi, ut qui Lunam femineo nomine ac sexu putaverit nuncupandum, iis addictus mulieribus semper inserviat; qui vero marem deum esse crediderit, is dominetur uxori neque ullas muliebres patiatur insidias. Unde quamvis Græci et Ægyptii eo genere quo feminam hominem, etiam Lunam deum dicant, mystice tamen deum dicunt ».

était consacré, non pas à la lune, mais à une divinité qui se manifestait par une flamme semblable à un astre : on l'assimilait à Uranie-Aphrodite (1).

On a pensé que ce nom d'Astarté s'appliquait à plusieurs divinités différentes à cause des vocables différents de ses temples. Ce que nous avons dit jusqu'ici manifeste assez une unité remarquable. Nulle part on ne trouve trace de personnalités distinctes : les deux attributs qui seuls paraissent inconciliables de la guerre et de l'amour se trouvent authentiquement dans la même personne et des vocables différents n'indiquent pas la multiplicité des déesses.

Tel ou tel aspect de la déesse pouvait d'ailleurs être plus accentué ici ou là, par exemple les villes maritimes voyaient en elle une divinité favorable à la navigation (2). Ce n'est pas qu'il faille chercher, à la mode gréco-romaine, surtout romaine, une raison de cet attribut dans la nature même de la déesse; c'est le mode sémitique, bien dessiné par Renan, qui invoque la même divinité pour tous ses besoins, car on jugeait avec raison que le pouvoir du divin s'étend à tout.

Quant aux prostitutions sacrées qui accompagnaient le culte de la déesse, c'est un sujet fréquemment traité sur lequel il n'y a pas lieu de revenir ici. Nous citons cependant en note un texte d'Eusèbe propre à jeter du jour sur l'institution des hiérodules mâles que la Bible a en exécration (3).

Les Araméens ont connu notre déesse sous la forme Atar (4) ; mais il reste peu de traces de ce nom. Strabon l'a citée et son témoignage est confirmé par un nom théophore au moins où Atar paraît à l'état isolé (5). Le même Strabon connaissait l'identité de cette Atar avec une divinité beaucoup plus célèbre, Atargatis ou Dercéto (6). Il

(1) Sozom., II, 5 : Ἐν Ἀφάκοις δὲ, καὶ ἐπίκλησίν τινα καὶ ῥητὴν ἡμέραν ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου πῦρ διαΐσσον, καθάπερ ἀστὴρ, εἰς τὸν παρακείμενον ποταμὸν ἔδυνεν. Ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι ὧδε τὴν Ἀφροδίτην καλοῦντες. (Sur ce temple, cf. *Le temple de Vénus à Afka* par M. Jules Rouvier, *Bulletin archéol.*, 1900.) Il faut comparer ici Asteria, d'après Athénée (392 d), mère, avec Zeus, de l'Hercule tyrien, précipitée dans la mer. La déesse est plutôt un météore que la lune, et de là vient aussi le culte des vrais bétyles dans le Liban.

(2) D'où les épithètes d'Aphrodite elle-même, Εὔπλοια, Γαληναία, Πελαγία (= la *Venus marina* qui conduit Énée dans ses pérégrinations), Ποντία, Λιμνησία, Φιλορμίστειρα, Ἀναδυομένη, ἀφρογενής, Θαλάσσια (Rosch., *Lex. myth.*, I, col. 402).

(3) Eus., *Vie de Constantin* (III, 55), il s'agit du temple d'Aphaca, consacré au démon Aphrodite : Γύνιδες γοῦν τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες, τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι, θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο· γυναικῶν τ' αὖ παράνομοι ὁμιλίαι.

(4) עתר pour עתתר qui répond à עשתר.

(5) Clermont-Ganneau, *Études...*, I, p. 117, עתר־שׂיד. L'ar. 52 עתרעזה est d'une lecture difficile; cependant les éditeurs ne paraissent pas avoir hésité. Halévy lit עדרעזה (Lid.).

(6) XVI, 4 27 : αἱ δὲ τῶν ὀνομάτων μεταπτώσεις, καὶ μάλιστα τῶν βαρβαρικῶν πολλαί· καθάπερ... Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθάραν· Δερκετὼ δ' αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.

y a cependant une nuance. Atargatis est un nom composé comme Astar-Kamos. Il semble qu'ici la déesse soit associée à un autre dieu en qualité de parèdre, l'Atar de Gathé ou 'Athé (1). C'était du moins l'opinion commune, contredite par le stoïcien Antipatros de Tarse qui prenait Gatis pour une divinité féminine (2). Les fils du syncrétisme sont ici assez embrouillés. La déesse elle-même, Dercéto était certainement une déesse-poisson; tantôt elle était adorée sous la forme d'un buste humain terminé en queue de poisson (3), tantôt du moins son culte comprenait l'abstention du poisson, observance qui paraît s'être étendue à toute la Syrie (4), quoique des poissons cuits fussent offerts à la déesse et, disait-on, mangés par ses prêtres. L'esprit grec, sous l'influence de l'évhémérisme, s'était ingénié à trouver des origines historiques à ce culte qu'il jugeait bizarre. Les uns disaient qu'elle s'était précipitée dans le lac et avait été changée en poisson (5), d'autres qu'elle y avait été jetée par Moxos de Lydie avec son fils Ichtus et dévorée par les poissons (6).



Tous ces textes nous ramènent à Ascalon, mais Dercéto n'était pas honorée que là. M. Dussaud a découvert une dédicace à la déesse d'Ascalon à Bétocécé, temple qui était le sanctuaire d'Arvad dans la montagne comme celui d'Afca pour Byblos (7). Or le Baal d'Arvad comme celui d'Ascalon sont authentiquement connus par des monnaies pour des divinités ichtyomorphes; le buste humain se termine en queue de poisson (8). Jusqu'ici tout est suffisamment clair : le baal des villes maritimes d'Ascalon et d'Arvad (9) était un dieu marin, et la déesse qui lui était associée était, elle

(1) On trouve les formes עתא, עתה et עתי.

(2) Ap. Athen., 346 : ἐν τετάρτῳ περὶ δεισιδαιμονίας λέγεσθαί φησι πρός τινων ὅτι Γάτις ἡ τῶν Σύρων βασίλισσα οὕτως ἦν ὀψοφάγος ὥστε κηρύξαι ἄτερ Γάτιδος μηδένα ἰχθὺν ἐσθίειν· ὑπ' ἀγνοίας δὲ τοὺς πολλοὺς αὐτὴν μὲν Ἀτεργάτιν ὀνομάζειν, ἰχθύων δὲ ἀπέχεσθαι.

(3) Diod. II, iv, 2, à Ascalon : αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος... Ce détail est confirmé par l'auteur du *De deâ Syrâ* pour un temple de Phénicie (§ 14); à Hiérapolis, la déesse était figurée par une femme.

(4) Athen., *loc. laud.*; pour le poisson offert à la déesse, l'autorité est Mnésias cité par Athénée.

(5) Diod., *loc. laud.*

(6) Xanthus de Lydie, *Fr. Hist. græc.*, III, 155 32.

(7) *Rev. archéol.*, 1897, t. XXX, p. 324.

(8) La monnaie d'Ascalon, Babelon, *Les Perses Achéménides*, pl. VIII, fig. 3; le dieu ichthyomorphe d'Arvad dans Maspero, II, p. 169.

(9) On peut ajouter d'après M. Rouvier le Baal Berit.

aussi, une divinité ichtyomorphe. On peut joindre à ces faits celui du téménos de Protée, le dieu-poisson, où était le temple de l'Aphrodite étrangère à Memphis (1).

Si nous cherchons le nom du dieu-poisson, il semble bien plutôt que ce soit Dagon qu'Athé. Un extrême scepticisme règne en ce moment sur la question du Dagon-poisson. Ce doute n'est pas motivé; puisque les monnaies représentent le dieu d'Ascalon sous cette forme, nous avons ici une coïncidence décisive avec ce qu'on avait déjà conclu touchant la forme du Dagon ascalonite du récit de la Bible (I Sam., v, 3-4). La légende de Bérose sur l'homme-poisson qu'il nomme Odacon (2) est d'accord avec ces faits, au moins comme indice des opinions du temps, sinon comme éclaircissement sur le caractère du dieu *Daganu* babylonien (3).

On objectera que pour Philon de Byblos, Dagon est un dieu agraire, mais ne serait-ce pas un pur caprice étymologique (4)? D'après ce dernier auteur, Kronos avait donné en mariage à Dagon la concubine d'Ouranos, et déjà pour Hérodote la déesse d'Ascalon n'était pas autre chose qu'une Aphrodite-Uranie (5).

Il serait très plausible que le dieu Dagon, qui paraît être à Babylone un dieu du ciel (6), ait été en Phénicie figuré et compris de deux manières selon l'étymologie qui prévalait. L'Astarté-Uranie serait devenue sur la côte une déesse-poisson pour s'accoupler au Dagon d'Ascalon.

Mais d'où vient l'alliance de mots Atargatis?

Si tout ne nous trompe pas, la fusion s'est faite en terre araméenne et nullement à Ascalon ou sur la côte de Phénicie. La forme du nom de la déesse est araméenne, le dieu Athé ne se trouve jusqu'à présent qu'à Palmyre et les monnaies d'Atargatis sont des monnaies d'Hiérapolis, la capitale sacrée de la Syrie, Bambyce. Aussi est-on d'accord (7) pour reconnaître Atargatis dans la déesse syrienne que le traité de Lucien — s'il est de lui — a rendue célèbre.

(1) Hérod., II, 112.

(2) *Frag. Hist. Græc.*, II, p. 500.

(3) On ne peut objecter que le dieu-poisson babylonien est Éa (Ae); le fait est incontestable, mais Bérose parle d'un second monstre semblable au premier (Oannès). Quant au mélange d'homme et de poisson, l'auteur grec n'a donc pas confondu.

(4) Δαγών· ὅς ἐστι Σίτων. Ὁ δὲ Δαγὼν, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος (Phil., 2 16).

(5) Hérod., I, 105.

(6) D'ailleurs très ancien, puisqu'il figure sur l'obélisque de Manichdouchou et dans les textes d'el-Amarna.

(7) L'affirmation de Strabon, quoi qu'il en soit du nom d'Édesse, a ici plus de poids que les doutes de Lucien : ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν (XVI, 1 27).

Mais Athé est étranger aux autres peuples sémitiques (1), et son culte tel qu'il se pratiquait à Hiérapolis est notoirement un culte d'Attis. On est très tenté d'identifier le dieu phrygien avec Adonis : tout paraît semblable dans le nom même et dans la légende d'Attis, sauf la mutilation (2). Comme le culte d'Adonis est trop étroitement lié à Byblos pour qu'on puisse lui assigner un autre lieu d'origine (3), la mutilation qui est un trait essentiel de celui d'Attis a pu être ajoutée en Phrygie. Nous pourrions avoir à Hiérapolis une fusion de la déesse syrienne avec le dieu sous sa forme phrygienne. C'est ce qui explique l'embarras de l'auteur du *De deâ Syrâ*.

Le culte d'Attis a dû lui être suggéré par la mutilation volontaire des adeptes; d'autre part, il ne retrouve pas dans l'image de la déesse l'idole-poisson connue dès lors sous le nom de Dercéto et refuse d'admettre l'identité. Il n'a pas complètement tort. Voici comment on pourrait reconstituer les faits. L'union de la déesse Atar et du jeune dieu phrygien s'opéra à Hiérapolis sous le nom d'Atargatis, devenu en grec Dercéto; or il n'y avait en somme qu'une déesse, cananéenne ou syrienne, sauf des modifications locales. On a donc pu appliquer à plus d'une déesse cananéenne, lorsque l'araméen eut prévalu, le nom d'Atargatis, prononcé par les Grecs Dercéto. De plus, les origines premières du culte d'Hiérapolis semblent avoir été marines comme l'a fait observer M. Dussaud (4). Le rite qui consistait à porter deux fois par an dans le temple de l'eau de la mer n'est pas cependant une preuve suffisante, car la mer désigne ici probablement l'Euphrate (5). Si la déesse syrienne était comme celle d'Arvad et peut-être par Arvad une déesse maritime, on pouvait donner aussi à celle d'Ascalon le nom de Dercéto (6). La ressemblance n'était pas complète, puisque la statue d'Hiérapolis était une femme. Sur les monnaies

(1) HOMMEL (*Proc. Soc. bibl. arch.*, 1897, p. 81) considère comme un nom divin l'élément *Khattu* dans le nom hétéen *Khattu-Sar*, et l'assimile à עתה; le dieu phrygien serait à l'origine un dieu hétéen qui fut ensuite connu jusqu'en Arménie. La position d'Hiérapolis rend vraisemblable que l'importation d'Attis eut lieu de très bonne heure, et peut-être par les Hétéens.

(2) ROSCH., *Lex. myth.*, v. *Attis* (Rapp.). Le nom primitif serait Atins d'où les formes Atis et Atin; l'identification était admise dans l'antiquité; cf. l'hymne, dans Hippolyte : Ἄττι σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν.

(3) On pourrait donc supposer que le culte du dieu innomé qui se cache sous la forme Adon, « seigneur », a été emprunté aux Sémites par les Hétéens, transmis par eux aux Phrygiens qui l'auraient uni à celui du jeune mutilé, pour redescendre ainsi en Syrie sous le nom d'Attis; la fusion récente eût été d'autant plus facile qu'elle répondait à une réalité.

(4) *Loc. laud.*

(5) § 13.

(6) Ascalon a dû parler l'araméen plus tôt que les villes phéniciennes du nord; cf. pour Asdod, Néh., XIII, 24.

d'Hiérapolis elle ressemble à la Tyché des villes de la côte, tête à couronne crénelée (1). On la nommait la dame, comme les autres Artastés (2). Le nom d'Atargatis gagnait avec la langue araméenne, car le temple d'Atargatis dont parle le second livre des Maccabées doit être identique avec le célèbre téménos d'Astarté de Qarnaïm (3).

Depuis le déchiffrement des inscriptions du sud de l'Arabie, il n'y a aucun doute sur l'importance prépondérante du culte d'Athtar dans ces régions. De dire qu'il s'agit d'une importation babylonienne, il n'y a aucune apparence, puisque la prononciation, avec une sifflante douce (*th* anglais), est précisément l'intermédiaire primitif entre les sons *t* et *ch*. Athtar est une divinité masculine et la première de toutes (4).

Hommel (5) a fait un tableau des formules finales qui se trouvent dans un bon nombre d'inscriptions de Ma'ân, de Ḥadramaut, de Qatabân et de Saba. Elles débutent toujours par Athtar et finissent par Sams, « le soleil », divinité féminine. Les autres noms varient : il n'est donc pas douteux qu'Athtar ne soit la principale et la plus répandue divinité des Arabes du sud. Il n'y a pas de doute non plus sur son identité.

Athtar est l'étoile du matin, ou la planète Vénus, car il est souvent qualifié d'oriental (6) et il ne peut être ici question du soleil puisqu'ils se rencontrent côte à côte dans les mêmes textes. Tandis que les Babyloniens disaient Ichtar fille de Sin, les Arabes disaient : père de Sin (7). Quoique ce ne soit pas un nom commun comme Baal, il s'était cependant fractionné selon les tribus ou les lieux ; c'est la pente normale. On disait : les gens d'Athtar ou Athtar de tel endroit (8), mais dans ce dernier cas au moyen d'un intermédiaire qui préservait la notion du nom propre : Athtar *baal* de tel endroit ou *celui* de tel endroit. Il est difficile de juger d'après les inscriptions des attributs du dieu. On lui confie la garde des sépultures (9), on lui consacre des châteaux, en gé-

(1) Babelon, *Les Perses Achéménides*, etc.

(2) Τῆς κυρίας Ἀταργάτης, dans Lebas-Wadd., cité par Meyer (Rosch., *Lex. myth.*, v. *Astarté*).

(3) II Macc., xi, 26 : ἐπὶ τὸ Κάρνιον καὶ τὸ Ἀτεργάτιον. Cf. I Macc., v, 43 s., où la déesse n'est pas nommée. Dans I Macc., x, 84, les Juifs brûlent τὸ ἱερὸν Δαγὼν καὶ τὸ ἱερὸν αὐτῆς..., cet αὐτῆς inintelligible serait-il Ἀτεργάτης ?

(4) Hommel compare *Astar*, Dieu, dans les langues de l'est de l'Afrique (*Aufs.*, p. 156).

(5) *Loc. laud.*

(6) Même sans barre de séparation, *CIS.*, p. 4, n° 153, עתתרשרקן.

(7) Hommel, *Süd-arabische Chrest.*, lex.

(8) Nombreux exemples dans le *CIS*. La gent d'Athtar, اهل عثتر, dans Hommel (*Aufs.*, p. 203), et ce qui est assez curieux, des noms qu'on retrouve sur la frontière est de Palestine, عثتر ذدبن dont Hommel rapproche Dibôn, cf. *Altisr. Ueber.*, p. 274, et *CIS.*, p. 285. Athtar ba'al de Mâdhaba, מדבא.

(9) N° 20.

néral les constructions (1), ce qui est naturel d'après le caractère ordinaire des inscriptions. On le considérait comme un protecteur et un sauveur dans les combats (2), et il serait étonnant que le dieu des Arabes ne fût pas un dieu de la guerre.

Le culte de l'étoile du matin persista chez les Arabes jusqu'au dernier jour. Nos renseignements nous transportent maintenant chez les Arabes du nord, voisins de la Syrie et de la Palestine. Les Pères sont unanimes à les représenter comme adorant surtout l'étoile du matin, à laquelle ils offrent des sacrifices humains. Wellhausen (3) a cité saint Ephrem (V, 32), Théodoret dans la Vie de saint Siméon Stylite, Evagrius (*H. E.*, VI, 22) et la Vie de saint Hilarion attribuée à saint Jérôme : saint Hilarion trouve à Éluse les Arabes fêtant Vénus : *Colunt autem illam ob Luciferum cuius cultui Saracenorum natio dedita est.* La phrase est très suggestive : le culte des Arabes s'adresse à l'astre du matin, au masculin ; celui de Vénus dérive du premier. Nous retrouverons l'histoire de saint Nil et de son fils Théodule en parlant des sacrifices : le sacrifice humain ne put avoir lieu parce que la planète avait disparu quand les Sarrasins se réveillèrent. Et il en fut ainsi jusqu'à Mahomet. Barthélemy d'Édesse (4) n'ignorait pas que les Arabes nommaient avant Mahomet « le dieu clément et miséricordieux », mais d'après lui c'était l'astre du matin. La synthèse du dieu masculin avec Aphrodite se trouve dans la profession de foi que l'auteur met dans la bouche d'une vieille païenne : « Je ne connais de Dieu qu'Aphrodite, l'astre du matin » (5).

Ainsi l'objet du culte n'a pas changé ; mais, sans doute sous l'influence de leurs voisins qui considéraient la planète comme une divinité féminine, les Arabes ont changé le sexe de leur principale divinité. Désormais ils ne disent plus ʿAthtar mais al-ʿOuzza, épithète qui signifie à peu près *la puissante*. Wellhausen a très bien remarqué que le nom est relativement récent parmi les Arabes ; il a cité comme les premiers témoins de l'extérieur un historien syrien (dans Land, *Anecd.*,

(1) N°s 224, 276, etc.

(2) N°s 182, 289, etc.

(3) *Reste*..., p. 42.

(4) *P. G.*, t. 104, col. 1385 : « Διότι θεὸν ἐλεοῦντα καὶ ἐλεήμονα ὀνομάζεις. Καὶ οὗτός ἐστι [illegible] ὃν οἱ Ἄῤῥαβοι δογματίζετε τὸ Ἑωσφόρον ἄστρον, Ζέβω (pour Νεβω), Ἀφροδίτη, Κρόνος καὶ Χαμὰρ λέγετε (cf. col. 1396) : ὃν οἱ Ἀῤῥάβες πρὸ τοῦ Μουχάμετ ἐπίστευσαν, ὅς ἐστιν ἑωσφόρος ἀστήρ. L'énumération du controversiste grec répond assez bien au vocabulaire des inscriptions. Ζέβω ou plutôt Nébo = Anbay ; Aphrodite est el-ʿOuzza ; Kronos est Allah ; Χαμάρ un dieu lune reconnu par Hommel dans Wadd, Sin, ʿAmm, Haubas.

(5) Col. 1436 : Ἐγὼ θεὸν γινώσκω, τὴν Ἀφροδίτην τὸ ἑωσφόρον ἄστρον. Cf. col. 1448 d'un auteur incertain : avant Héraclius les Arabes adoraient « l'étoile du matin et Aphrodite, qu'ils nomment dans leur langue Χαβὰρ ».

III, 247) qui nomme ʿOuzza celle que Procope nommait Aphrodite (*Perses*, II, 18), et Isaac d'Antioche (I, 210), au vᵉ siècle, qui établit l'égalité : al-ʿOuzza est Beltis et en même temps Kaukabta, l'étoile par excellence, qu'adoraient les femmes arabes (1). Le savant allemand pense même, sans s'expliquer autrement, que dans les régions occupées par l'ancien royaume nabatéen nous pouvons suivre comment al-ʿOuzza a succédé à al-Lât. Il y a cette difficulté que al-Lât est assimilée à Athéné à Palmyre (2) et que nos renseignements épigraphiques sont plus que médiocres. C'est tout au plus si le nom d'al-ʿOuzza paraît une fois dans les noms propres théophores du Sinaï (3).

Il est plus probable que l'épithète féminine pour désigner l'astre du matin a remplacé une épithète masculine semblable, Azîz, le fort, le puissant. Il nous semble en effet qu'Azizos dont le culte a été constaté à Édesse par l'empereur Julien est une divinité arabe plutôt que syriaque (4). Les gens d'Édesse ont associé au culte traditionnel du soleil celui de Monimos et d'Azizos que Julien après Jamblique comparait à Hermès et à Arès, parèdres du soleil. Quoi qu'il en soit de Monimos qui est peut-être une traduction maladroite de Hadad (5), Azizos est certainement l'étoile du matin à laquelle il est formellement assimilé dans une inscription de Dacie (6) : *Deo Azizo bono p[uero]*; le *bonus puer* étant sans difficulté le *bonus puer phosphorus*. Waddington a trouvé à Soada une dédicace à Azizos (7) ; on est là parmi des populations d'origine arabe ; le nom est arabe et porté par des chefs arabes (8).

Il n'est pas étonnant qu'Athtar comme beaucoup d'autres ait été d'abord voilé par une épithète. Cette épithète n'a eu qu'à changer de genre pour que le culte des Arabes pût s'assimiler à celui de leurs voisins plus civilisés (9). L'objet du culte étant toujours demeuré le

(1) *Reste...*, p. 40.

(2) Wahballât est Ἀθηνόδωρος.

(3) עבד־אלעזא (Lid.).

(4) Οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χώριον, Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. Αἰνίττεσθαι φησὶν Ἰάμβλιχος ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἴη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, ἡλίου πάρεδροι (Jul., *Oratio* 4, p. 150, éd. Spanheim).

(5) Une nouvelle hypothèse dans Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, p. 165.

(6) *CIL.*, III, 875.

(7) N° 2314.

(8) Diod., *Exc.* 34 ; Josèphe, *Arch.*, XX, 7 1 ss.; dans Roscher, v. *Azizus*, où l'on note avec raison que la qualification *deus bonus puer phosphorus Apollo Pythius* (*CIL.*, III, 1133 et 1138) suppose deux divinités distinctes. Il est possible aussi qu'on ait cherché une divinité masculine lorsque la planète fut définitivement attribuée à Vénus.

(9) S'il faut lire l'ar. 52 עתרעזה, nous aurions déjà l'idée exprimée par la racine accolée à la déesse עתר à une haute époque ; cf. le sceau עשת־ת־עז, Clermont-Ganneau, *Sceaux*, n° 16 (lu par Lid. עשתר־עזר).

même, il est probable que ses rites sanglants datent aussi des origines du culte d'Athtar, et on ne peut se dispenser de rappeler ici que la grande immolation d'anathème dont parle Mésa a précisément été offerte à Astar-Kamos.

Dans le panthéon assyro-babylonien, Ichtar a tout envahi. Son nom est devenu synonyme d'une déesse en général et s'emploie même au pluriel (1) : de plus *ichtaritu* est une femme et aussi une femelle. C'est donc en quelque sorte l'univers féminin dans toute son étendue.

Notre dessein n'est point ici de donner le détail des attributs d'Ichtar, de ses interventions, du rôle qu'elle joue dans le mythe et dans l'histoire. Nous retenons seulement ce qui peut éclairer les idées religieuses des Sémites en général. Notons tout d'abord, qu'à notre connaissance du moins, Ichtar, si envahissante, n'est guère antérieure, sous ce nom, à la période de Hammourabi. Elle paraît avec ce prince, avec son caractère très précis de dame des rencontres et des batailles (2), caractérisée dès lors comme dame de la splendeur, trait qui correspond parfaitement à son titre reconnu par tout le monde d'étoile du soir, la planète Vénus.

Elle figure aussi dans plusieurs anciens mythes, mais est-il certain ou même probable que leur rédaction remonte à une époque antérieure à Hammourabi? Dans ces mythes elle intervient comme déesse de l'amour : elle est la dame d'Érek, la ville des courtisanes sacrées dans le mythe d'Ira (3); elle est la déesse de la fécondité puisque sa descente aux enfers est pour ce monde, bêtes et gens, le signal d'une cessation complète des relations de l'amour (4); elle est la grande séductrice, fatale à ses amants, dans l'épopée de Gilgamès (5).

Ce double aspect de déesse de l'amour et de déesse de la guerre, nous l'avons déjà rencontré dans l'Aphrodite orientale. Nulle part il n'est aussi accusé qu'ici, et c'est aussi sur ce terrain qu'on en cherche l'explication.

Les spécialistes avouent leur embarras. Jastrow a proposé plusieurs solutions. La déesse Ichtar, qui se venge des mépris et qui a fait périr ses amants ou les a changés en bêtes, c'est le point de départ du tempérament guerrier de la déesse; l'évolution s'entend assez (6).

(1) *Istaru* et *astaru*, pl. *aśtarâte*.

(2) *KB*, III, 113. Note de Jensen : « L'idéogramme désigne donc Ichtar, la déesse de la planète Vénus comme la déesse de la splendeur ».

(3) *KB*, VI, p. 63 : « d'Érek, l'habitation d'Anou et d'Ichtar, la ville des filles, des prostituées et des courtisanes », etc...

(4) Descente d'Ichtar aux enfers, l. 76 ss.

(5) VI, 42 ss.

(6) Jastrow, p. 84.

Pour nous, nous ne l'entendons point du tout. Lorsque la séductrice est méprisée par Gilgamès, elle n'essaye même pas de recourir à son arc et à ses flèches, elle s'en va supplier son père Anou comme une Vénus de Virgile. Elle a été fatale à bien des hommes et même aux bêtes; mais qui ne verrait en cela, non point un trait étranger aux passions de l'amour, mais le résultat de leur excès, exposé sous la forme la plus sensible? L'épisode d'Éa-bani et de la courtisane (Table I) indique assez la pensée du poète. Ichtar est la déesse de l'amour seulement, nullement une Diane batailleuse.

On serait tenté de dire que l'Ichtar du nord est guerrière, celle du sud voluptueuse. En effet, soit que les Assyriens invoquent Ichtar de Ninive, ou Ichtar d'Arbèles ou Ichtar du Kitmuri, c'est toujours la même divinité, protectrice dans les combats (1). Au contraire, dans les incantations, d'origine chaldéenne, Ichtar n'apparaît jamais que comme une mère bienveillante, compatissante aux souffrances de l'humanité. Il y a là un fait à retenir, mais non une explication adéquate, puisque Hammourabi invoque la déesse batailleuse. Jastrow a aussi pensé que ce double caractère pouvait répondre à la double manifestation de la planète Vénus (2). Étoile du soir pendant l'été, elle est la compagne du soleil qui dévore; étoile du matin pendant l'hiver, elle s'associe à l'idée de la fertilité du temps des pluies. Mais on sait que les phases de la planète ne correspondent pas régulièrement à l'été et à l'hiver. D'ailleurs aucune idée funeste ne s'associe à l'étoile du soir : « Étoile du soir, tu enchantes les dieux et les hommes », est-il dit dans un texte religieux (3).

On admettrait plus volontiers que la déesse étant toujours la protectrice de la cité, il faut bien qu'elle soit armée pour la défendre : ainsi les Atergatis araméennes ont la tête couronnée de tours. Mais le contraste est si accusé, le caractère belliqueux et violent d'une part, les attitudes voluptueuses franchement impudentes de l'autre, cette union de tempéraments si opposés ne provenant pas des tendances de ses adorateurs, la seule explication possible est la fusion de deux divinités en une seule.

Nous sommes obligé de recourir à l'hypothèse, mais il semble que tous les éléments en sont fournis par les textes. L'antique déesse d'Érek, c'est Nanâ, et Assourbanipal lui donne encore ce nom (4);

(1) D'après Jastrow, p. 204, qui ne fait aucune différence d'attributs entre les trois Ichtar du nord. Dans Muss-Arnolt (*Diction.*, v. *Ištar*), Ichtar de Ninive, déesse de l'amour; Ichtar d'Arbèles, déesse de la guerre.

(2) *Loc. laud.*, p. 84.

(3) Martin, *Textes religieux* (Craig, II, pl. XVI, 12).

(4) Dans les premières inscriptions d'Érek, NIN-GUL; peut-on rapprocher de ce nom celui

d'autre part Nanâ est Ichtar, et comme elle fille de Sin; Nanâ est aussi la planète Vénus. Dès lors nous supposons qu'Ichtar, parce qu'elle était la planète Vénus, a été reconnue pour identique à Nanâ et lui a succédé dans le rôle de dame de la cité, présidant au cortège de ses courtisanes sacrées. Mais à l'origine Ichtar devait être la déesse de la guerre, caractère qu'elle avait chez les Arabes, ou plutôt un dieu masculin comme chez eux.

Car enfin il faut choisir entre ces deux hypothèses : ou Ichtar est une déesse dont les Arabes ont fait un dieu, ou c'est un dieu dont les autres Sémites ont fait une déesse. La seconde hypothèse peut seule rendre compte de la forme masculine du nom, qui s'est complétée chez les Cananéens par une terminaison féminine; et la terminaison n'a pas manqué non plus en assyrien quand le nom a pris le sens général de femme ou de déesse. De cette façon tout s'explique. Ichtar aurait pénétré en Babylonie avant le temps de Ḥammourabi comme dieu de la guerre, représenté par la planète Vénus. Cette qualité étant occupée en Chaldée par la voluptueuse Nanâ, Ichtar devint femme en Chaldée, tout en retenant dans le nord un caractère guerrier. C'est un phénomène qu'on ne peut déclarer impossible, puisqu'on le retrouve presque intégralement dans la transformation d'Athtar en al-ʿOuzza chez les Arabes. Comme il était assez naturel, Athtar demeuré masculin en Arabie est aussi demeuré le dieu des batailles, pendant qu'Ichtar ou Astarté ne conservait qu'un souvenir affaibli de ses origines guerrières, sauf en Assyrie dont la population était plus sémitique, si on entend par là plus semblable à celle de l'Arabie. Notre hypothèse se soude sans effort à ce renforcement de l'élément sémitique en Babylonie qui vint toujours du côté de l'Arabie et qui est si remarquable au temps de Ḥammourabi.

Ce qui paraît d'ailleurs la confirmer, c'est qu'on savait encore en Babylonie qu'Ichtar, en tant qu'assimilée à Dilbat, était masculine, comme étoile du matin : or l'étoile du matin est l'Athtar oriental des Arabes. Il y a plus, la Dilbat orientale est l'Ichtar d'Agané, dont la dynastie est si nettement sémitique, et la Dilbat occidentale, donc féminine, est l'Ichtar d'Erek (1).

Quoi qu'il en soit de ses origines, Ichtar, une fois installée dans son rôle de déesse principale, répond très exactement à Astarté. Elle est

de Goula, identique d'autre part à Baou, la principale divinité chaldéenne primitive, et étoile du soir dans Martin, *Textes religieux*, XVI, 1, 12)?

(1) Cf. III R. 53, l. 30 et 31 : « Dilbat, féminine au coucher du soleil, masculine au lever du soleil », et l. 36-37 : « Dilbat au lever du soleil est Ichtar des étoiles; Dilbat au coucher est la Dame (Bilit) des dieux (dieux et déesses) ».

mère non seulement des dieux et des hommes, mais spécialement du prince, avec des détails très familiers (1). Elle est la dame, *bêlit*, quoique ce terme soit devenu un nom propre, celui de la femme de Bel, suivant ainsi la personnification du terme masculin. A ce titre c'est elle qui règne sur le pays et établit le souverain sur son trône. Elle domine sur la nature, et d'elle dépend la fécondité des animaux et même du sol (2). Elle préside aussi à l'ordre moral, intercédant pour les coupables, préservant des mauvais charmes, secourable aux innocents (3), et malgré tout la déesse des courtisanes sacrées à Érek comme à Afca (4). En un mot on lui donnait tous les attraits de bonté que la pauvre âme humaine souhaite trouver dans le cœur maternel d'une déesse toute-puissante en même temps que toutes les séductions mauvaises que peut rêver un sens moral dépravé.

(1) C'est Nébo qui parle : « O pauvre, ô Assurbanipal, je t'ai placé dans le sein de la souveraine de Ninive : des quatre mamelles placées près de ta bouche, tu en as sucé deux, des deux autres tu couvres ta figure... » Bêlit : « Toi dont Bêlit est la mère, ne crains pas ! toi que Bêlit d'Arbèles a enfanté, ne crains pas! [Je suis] comme une mère *sur son fruit*, tu es dans ma main comme un *bijou*, je te place entre mes seins ». *Choix de textes* (Craig, I) traduits par le P. Scheil, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, p. 8 et p. 11. D'ailleurs on ne lui attribue nettement ni époux, ni fils; elle est l'universelle courtisane.

(2) « Sans toi le fleuve ne s'ouvre, ni le fleuve ne se ferme qui apporte abondamment la vie », etc. (Scheil, *loc. laud.*, p. 4).

(3) Hymne à Ichtar assimilée à Zarpanit : « se chargeant de la faute, intercédant, conservant l'homme prospère, rendant prospère l'homme tombé, terrassant l'impie qui ne craint pas sa divinité, bienfaisante au captif, secourable et relevant l'innocent, qui bénit l'esclave » (Scheil, *loc. laud.*, p. 3.)

(4) Il semble que les hiérodules masculins mentionnés par Eusèbe (*Vie de Constantin*, III, 55) pour Afca se soient trouvés déjà à Érek, peut-être avec des mutilations volontaires, personnages dont « Ichtar, pour effrayer les gens, avait changé la virilité en hermaphrodité (?) [(Mann)] weib [lichkeit] » (*KB.*, VI, p. 73, traduction de Jensen).

CHAPITRE IV

SAINTETÉ ET IMPURETÉ

Il paraît étrange de traiter sous une même rubrique de la sainteté et de l'impureté ; on peut dire que les contrastes projettent la lumière. Surtout une raison très actuelle nous oblige à ne pas isoler les questions relatives aux choses saintes des lois sur les choses impures. On prétend que saint et impur ne sont au fond et primitivement qu'une seule et même idée, et la proposition, malgré son aspect paradoxal, a trouvé de l'écho. Il ne serait pas tout à fait exact de l'attribuer en propres termes à W. R. Smith. En dépit des apparences, l'illustre savant Anglais, qui n'a peut-être répandu sur aucun sujet plus de vues ingénieuses, nous semble avoir toujours admis une distinction radicale entre les deux concepts (1); la sainteté regarde les dieux, l'impureté les démons. Mais si les dieux ne sont que des démons transformés, comme le pense Smith, ne faudra-t-il pas conclure à une identité primordiale ?

Et c'est ce que Smend a fait dans les termes les plus formels (2) : « Le sens le plus ancien de la sainteté résulte de sa parenté primordiale avec l'impureté. Quand on évitait une chose, on ne savait souvent pas très bien si on devait la considérer comme sainte ou comme impure... Il n'y a aucune différence entre le sang sacro-saint du sacrifice expiatoire et le cadavre du reptile... » Bien plus, c'est l'impureté qui logiquement précède : « Vraisemblablement la sainteté a aussi son origine dans la foi aux démons ; mais lorsque les dieux se sont élevés au-dessus des démons, la sainteté et l'impureté se sont distinguées. » Marti semble du même avis : saint et impur ne sont pas des choses opposées (3).

(1) « But though not precise, the distinction between what is holy and what is unclean is real ; in rules of holiness the motive is respect for the gods, in rules of uncleanness it is primarily fear of an unknown or hostile power... » *Rel. Sem.*, p. 153.

(2) *Alttestam. Religionsgeschichte*, 2e éd., p. 149.

(3) *Israel. Religion*, p. 24.

Le totémisme ne pouvait manquer d'intervenir. A la suite de W. R. Smith, Benzinger pense que les animaux impurs étaient d'anciens animaux sacrés parce qu'on les considérait comme des ancêtres (1), et la même opinion a été soutenue à plusieurs reprises par M. Salomon Reinach devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres (2).

L'opinion de Bertholet est plus modérée, mais son principe est trop étroit. Il se contente de dire que l'impureté, à l'origine, est corrélative de la sainteté; on considère comme impur ce qui passe pour consacré soit à une divinité étrangère, soit à un démon anonyme. Les lois sur l'impureté remontent donc par leurs racines au temps du polydémonisme (3).

C'est une autre forme, d'après les observations modernes, de l'antique opinion des Pères, vraie en partie; ils pensaient que les animaux impurs n'étaient autres que les animaux dans lesquels les païens et spécialement les Égyptiens plaçaient une force surnaturelle (4).

Il faut aussi constater que quelques-uns adhèrent encore à l'opinion rationaliste qui assigne aux lois sur l'impureté une origine rationnelle. Ici on considère plutôt la sainteté comme synonyme de pureté, et celle-ci équivaut à la propreté.

Renan : « On se préparait au sacrifice par l'état de sainteté (qods) ou de purification, résultant de certains soins de propreté extérieure et de certaines abstinences, en particulier de l'éloignement des femmes (5) ». Spécialement en ce qui concerne les animaux purs et impurs, le P. Zapletal croit que les interdictions s'expliquent suffisamment par des motifs d'hygiène, ou par le dégoût instinctif de certains aliments ou l'aspect malpropre de certaines bêtes ou de leurs habitudes. Cette explication ne paraît admettre aucune idée commune entre la sainteté et l'impureté. Avant de discuter ces hypothèses, nous devons rappeler les faits chez les principales branches des Sémites.

Si l'on s'en tenait aux Babyloniens, il semble que la notion de sainteté nous apparaîtrait comme très positive, et synonyme de la plus éclatante pureté. Le mot *quddušu* (6), « saint », se rencontre comme adjectif équivalant à *ellu*, « clair, pur, brillant », soit dans la nature, soit

(1) *Arch.*, p. 484. Sur ce point, cf. ZAPLETAL, *Der Totemismus*, IV, *Die unreinen Tiere*, pp. 81-91.

(2) Cf. *Rev. biblique*, 1901, p. 140.

(3) *Hand-Commentar* de Marti, *Lévitique*, p. XVII.

(4) ORIGÈNE, *contre Cels.*, IV, 92 : Πάντα μὲν ἀκάθαρτα ἔφησεν εἶναι τὰ νομιζόμενα παρ' Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς λοιποῖς τῶν ἀνθρώπων εἶναι μαντικά, ὡς ἐπίπαν δὲ εἶναι καθαρὰ τὰ μὴ τοιαῦτα. Cf. THÉODORET, *Quæst. in Lev.*, 1.

(5) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 54.

(6) *Dictionnaire* (*HW.*) de Delitzsch.

selon le rituel. *Ebbu*, synonyme d'*ellu*, a le même sens. Un autre synonyme, *ramku*, se dit du prêtre, sans doute à cause de sa pureté, comme le prêtre égyptien était figuré par l'eau versée. D'autres équivalents, *šalgu* et *Kûṣu*, paraissent insister encore, s'ils signifient, en même temps que le froid, la glace étincelante, et pure de tout élément de corruption (1). De là on passerait très aisément à la sainteté des eaux, l'élément purificateur par excellence. Il est donc très naturel que les assyriologues protestent contre tout sens donné à la racine *qds* autre que celui de pur. Cependant l'emploi de *quddušu* (qui est d'ailleurs une forme dérivée) est assez rare en assyrien. Il se pourrait que la sainteté et la splendeur aient été confondues dans un pays où les cultes sidéraux occupent une place si proéminente dans la religion. En tout cas, les Babyloniens distinguaient très nettement le saint de l'impur. On peut constater que chez eux comme ailleurs la courtisane sacrée (*qadištu*) était naturellement en mauvais renom; mais il faut convenir que le cas est très spécial. Dans cette civilisation très avancée, les impuretés étaient peu nombreuses. M. Martin pense que la distinction entre les viandes pures et les viandes impures était inconnue en Babylonie (2). Il est certain que la matière des sacrifices était à peu près illimitée. Pourtant on devait s'abstenir de la chair de porc le 30 du mois d'Ab comme de la viande de bœuf le 27 Araḫsammu (3), et comme ces interdictions ne paraissent pas avoir un caractère de pénitence, on doit les considérer comme des survivances d'un ancien état. On s'exposait aux obsessions en buvant de l'eau dans une coupe impure (4), en mangeant la chair d'un sacrifice (5). Je n'ai pas d'exemple d'impureté relative aux femmes ou aux pollutions. Si les maladies contagieuses, comme quelques défauts corporels, excluaient de certains ministères sacerdotaux, ce n'est qu'une analogie assez atténuée des lois sur la lèpre. En un mot, dans cette civilisation déjà raffinée, les impuretés sont réduites à leur minimum pour la race et le temps.

Chez les Arabes, l'idée maîtresse est celle de ce qui est permis, licite, profane, *ḥalâl*, ou défendu, réservé, sacré, *ḥarâm*. Il est donc sûr que pour eux « la sainteté est essentiellement une restriction du droit de l'homme dans le libre usage des choses (6) ». On en retrouve des

(1) Dans l'opinion populaire, puisque la glace n'exclut pas les microbes!
(2) *Textes religieux*, Paris, 1900, p. XI.
(3) MARTIN, *loc. laud.*
(4) *Šurpu*, III, l. 21, éd. Zimmern.
(5) *Loc. laud.*, l. 54.
(6) W. R. SMITH, *Rel. Sem.*, p. 150, généralisé aux Sémites.

applications aux enceintes sacrées. Mais l'opposition entre pur et impur existait encore. Wellhausen le reconnaît et cependant nie la distinction entre les aliments purs et les aliments impurs. D'après lui, il s'agit plutôt ici de ce qui est d'usage ou de ce qui est contraire aux habitudes. On a honte de manger ce qui n'est pas admis par la bonne coutume; en cas de nécessité on passe par-dessus les répugnances, on allègue même que c'est bon pour la santé d'après le principe que les remèdes ne sont efficaces que lorsqu'ils sont dégoûtants (1). Mais il ne s'agit là que d'un temps où les institutions religieuses des Arabes étaient en décadence. L'usage ancien de ne pas boire le sang et de ne pas manger de viande si ce n'est après l'immolation rituelle, sauf pour le gibier, indique l'empire des idées religieuses dans ce domaine.

Certaines circonstances d'impureté écartent des *sacra*, « ce qui est précisément le critérium de l'impureté véritable (2) ». Elles ont surtout rapport à la femme qui est dans sa situation mensuelle : « les anciennes expressions de pur et d'impur ne s'emploient que pour elle dans l'arabe pré-islamique ». La femme en couches est placée dans une petite cabane hors du camp, de même la veuve. Cette dernière était même condamnée à la malpropreté, pour que son impureté parût d'une manière plus sensible : « Ibn Muslim a rapporté la décision suivante relative aux gens du Hedjaz. La femme veuve ne se lavait pas, ne touchait même pas l'eau, ne se coupait pas les ongles et ne s'épilait aucun poil sur le visage; après un an elle se présentait horrible à voir; alors elle passait un oiseau sur ses parties naturelles et le jetait à demi mort (3) ». Une inscription fort intéressante de l'Arabie du sud montre que les hommes n'étaient pas moins préoccupés pour eux-mêmes de l'impureté que pouvaient leur créer soit les rapports avec des femmes placées dans des situations spéciales, soit même ce qui se passait en eux. Il montre de plus que ces impuretés, surtout si elles n'étaient pas suivies de purifications, exposaient au courroux des dieux et devaient être confessées si on voulait en obtenir le pardon. Voici ce texte d'après l'interprétation de M. D. H. Müller (4).

« Haram fils de Taubân a offert et voué à Dhou-Samâwî pour s'être approché d'une femme étant lui-même en état de consécration et pour avoir eu des rapports avec une femme dans sa situation mensuelle, et pour avoir eu affaire à une femme récemment accouchée et pour y être allé étant en état d'impureté et être rentré dans ses

(1) *Reste*, p. 168.
(2) *Loc. laud.*, p. 170.
(3) Wellh., *loc. laud.*, p. 171.
(4) *Südarabische Alterthümer*, Wien, 1899, n° 6; cf. n° 7 et les deux inscriptions Halévy 681 et 682 citées au même endroit.

vêtements sans être pur et pour avoir touché des femmes dans leur situation menstruelle sans se laver, et pour avoir mouillé ses vêtements par une pollution. Il s'humilia donc et se soumit et se prosterna. Et qu'il (le dieu) le lui rende! »

Wellhausen n'a rien trouvé qui prouvât que le deuil exclût du service divin chez les Arabes (1). Mais nous savons si peu de choses de leur service divin! Quoique le même savant soit très réservé en ce qui touche le contact des cadavres, il est impossible qu'il ne souillât pas. Les Arabes ont connu une amulette où l'on mélangeait des parcelles d'ordures, du sang des menstrues et des ossements de morts (2). L'association est caractéristique. C'est précisément de cette amulette qu'on a conclu à une confusion chez les Arabes de l'idée d'impureté et de pouvoir surnaturel (3), car on la croyait efficace pour détourner les djinn et le mauvais œil. Naturellement tout contact risque d'amener une impureté : le mot « s'approcher » est devenu synonyme d' « être impur », et par contraste « être écarté » appartient à la même racine qu' « être pur » (4).

Notons encore qu'un acte licite en soi comme les relations sexuelles pouvait paraître incompatible avec la sainteté spéciale requise par certaines circonstances, lorsqu'on était soi-même dans un état réservé ou consacré, par exemple en cas de fête (5).

Il est très difficile de donner des exemples de choses saintes et de choses impures chez les Cananéens et chez les Araméens. On doit supposer que les cas étaient ici dans les grandes lignes ce que nous voyons dans la Bible. La sainteté y est exprimée par la racine *qdch*. A ce sujet Baudissin s'exprime ainsi : « Il est d'autant plus difficile de déterminer l'idée fondamentale de קֹדֶשׁ que ce mot avec toute sa parenté n'est employé que dans le domaine religieux, de sorte qu'une signification primitive sensible ne peut se démontrer, mais seulement être conjecturée (6) ». Nous conclurons plus volontiers que le mot n'a jamais existé que dans un sens religieux. Il est commun à tous les Sémites, arabes (7), araméens, cananéens, babyloniens, éthio-

(1) P. 171 : « Davon ist bei den Arabern sonst nicht zu merken ». D'où Smend conclut immédiatement à la négative absolue, p. 148, note.

(2) *Tandjis*.

(3) W. R. Smith, p. 448.

(4) نجس, « être impur », et [illegible], « s'approcher » ; طَهَرَ, « être écarté », طَهُرَ, « être pur ».

(5) *Sudarabische Denkm.*, nos 6 et 7 ; cf. Ex., XIX, 15.

(6) *Studien*, II, p. 19.

(7) On pourrait le croire emprunté en arabe, cependant Nöldeke et Lagarde le regardent comme original et en voient une preuve dans le nom géographique de Quds dans Bekri, 728,7 (cf. Lagarde, *Bildung*, p. 104).

piens, quoiqu'il n'ait été très usité qu'en araméen, en cananéen et en éthiopien (1). Mais si le mot lui-même n'a jamais eu d'autre valeur que celle qui le rattache au divin, nous pouvons conjecturer un sens plus précis, soit par l'étymologie, soit par l'usage. L'étymologie a été bien indiquée par Baudissin; dans tous les thèmes analogues on rencontre l'idée de couper, de séparer (2); le mot paraît comme synonyme de *ḥarâm*, « réservé, consacré », dans Amos (II, 7). L'idée que la chose sainte est une chose réservée et par conséquent séparée, distinguée de l'usage profane, est si profondément ancrée dans les racines de la langue que le vœu a aussi le sens fondamental d'une séparation (3). On ne voit rien ici d'analogue au grec ἄγος, objet à la fois de vénération et d'horreur; rien qui indique pour la chose sainte une propriété particulière : son caractère est d'être séparée de l'usage profane pour être rattachée au divin. On pourrait objecter que les eaux et les arbres sont saints par eux-mêmes. Cela n'est pas tout à fait exact. Si toute eau vive est un élément de purification, toutes les eaux ne sont pas également honorées, mais seulement certaines eaux qui sont censées spécialement divines. De même pour les arbres. Mais nous reviendrons sur ces cas particuliers.

Nous devons maintenant aborder la question posée dès le début de ce paragraphe : l'impureté et la sainteté sont-elles à l'origine un même concept? bien plus, l'idée de sainteté est-elle un perfectionnement postérieur de l'idée d'impureté? ou faut-il au contraire leur attribuer une origine différente?

Avant tout, nous demandons qu'on n'attache pas trop d'importance aux mots, ni même à l'aspect extérieur des choses. C'est surtout lorsqu'il s'agit de religion qu'il importe de déterminer le principe intérieur qui règle les usages et qui seul fait leur valeur. On s'étonnera peut-être que nous tentions de comparer les pratiques des non-civilisés à celles des religions supérieures, et que nous puissions considérer quelques usages, admis par la Bible, comme ayant leur origine dans la superstition. Mais il ne faut pas oublier que le christianisme lui-même ressemble au paganisme par un certain nombre de céré-

(1) D'après LAGARDE (*Bildung*, p. 116, note 2), קדש étant une racine à trois consonnes irréductibles, n'appartient pas à la plus ancienne période de la formation des racines mais à la seconde; seulement une racine antérieure pouvait déjà avoir le même sens.

(2) *Studien*, II, p. 20. C'est la racine traitée dans Kautzsch, Grammaire de Gésénius, § 30 h. קדש est à rapprocher de חדש et de حدث, non pas par le changement de ק en ح ou vice versâ, mais en traitant ces mots comme des formations très anciennes analogues. חדש indique la chose nouvelle qui naît en se séparant.

(3) « Consacrer » est proprement נזר (ou נדר) qui a aussi le sens de « séparer », Ex., XIV, 7.

monies extérieures. Peu importe qu'on nous reproche d'observer un tabou parce que nous ne permettons pas aux laïcs de toucher les vases sacrés. Aucun d'eux ne craint, s'il bravait cette défense, d'encourir la colère de l'esprit du vase. A supposer que les impuretés relatives aux morts aient leur origine dans la crainte révérentielle des esprits, les mêmes précautions ont pu être prises par un peuple qui n'était plus frappé que de l'opposition entre la corruption du tombeau et la sainteté du Dieu vivant. Et si l'on insiste en alléguant que c'est du moins concéder un progrès religieux, nous répondons que nous ne pouvons nous résoudre à le nier et que nous avons précisément caractérisé la marche des idées religieuses comme une lutte entre l'idée du dieu bon et les fantaisies illimitées produites par l'animisme ou le culte des démons.

Nous avons vu que chez les Sémites les principales impuretés se rattachent aux femmes, aux morts, à la nourriture. Les mêmes grandes catégories se retrouvent partout. Les femmes sont impures à leur époque mensuelle, après l'accouchement (et cette impureté s'étend souvent à l'enfant) et pendant les premiers temps de leur veuvage. Certains peuples y ajoutent les interdictions les plus absolues et les plus comiques relativement aux belles-mères et aux cousines.

Le contact des morts souille plus ou moins, mais le principe est général. Les détails seraient ici hors de leur place.

Quant aux règles sur la nourriture, elles sont plus ou moins rigoureuses selon les pays.

Dans tous ces cas, il faut aussi tenir compte de la personne. Plus elle est élevée dans la hiérarchie, plus elle est séquestrée, plus il importe qu'elle évite les contacts impurs. Certaines situations obligent à des précautions infinies. Le guerrier est traité par quelques peuples comme la jeune fille nubile; il est dans une situation spécialement dangereuse. On peut en dire autant des lieux. Tout lieu étranger est en quelque manière impur pour celui qui y pénètre pour la première fois, surtout s'il vient en ennemi.

Or, si l'on considère tous ces faits non plus seulement chez les Sémites, mais chez les non civilisés où ils se retrouvent avec une ampleur et une énergie singulières, il est impossible de leur assigner à tous une cause rationnelle, et, quoi qu'il en soit des origines, ils sont profondément imprégnés d'idées surnaturelles.

Tout ce que nous aurons à dire des ressemblances entre les choses saintes et les choses impures ne prouvera pas que les deux concepts soient identiques ou qu'ils aient la même origine, mais il en résultera du moins qu'ils ressortissent au même domaine, le domaine du surnaturel

dans le sens large. Les impuretés sont d'ailleurs réglées par la loi religieuse et procèdent d'un motif religieux beaucoup plus que d'autres commandements dictés en même temps par la raison.

Enfin la loi israélite, si relevée, porte encore la trace d'une précaution semblable lorsqu'elle interdit de boire le sang, non qu'il soit nuisible à la santé, mais parce que l'âme est dans le sang. Cette préoccupation de l'âme n'est-elle pas un trait de lumière quant à l'origine de certaines impuretés? Nous disions tout à l'heure qu'à Babylone, pays d'esprit rationnel et déjà scientifique, on évitait une coupe malpropre de peur d'avaler un esprit. Plus on pénètre dans l'étude des sociétés primitives, plus on se convainc que le plus souvent le motif religieux leur tenait lieu d'un principe rationnel. Et cela ne veut pas dire que ce motif religieux fût toujours inspiré par une dégradante superstition. On ne respectait guère que le frein religieux, et l'instinct rationnel lui-même savait s'en servir, spontanément, pour se protéger contre les emportements de l'instinct animal. On voit quelle ligne moyenne nous voudrions suivre. Le monde antique, comme le monde des non-civilisés aujourd'hui encore, a été dominé par la terreur des esprits. Des esprits on pouvait s'attendre à tout; aucune précaution n'était de trop pour se mettre à l'abri de leurs caprices malicieux. Surtout il fallait se garder dans ces manifestations étranges ou redoutables de la nature qu'on attribuait à leur intervention spéciale. Tout paraissait procéder de puissances spéciales supérieures à l'homme et aux forces ordinaires de la nature. Il n'est donc point étonnant que cette crainte ait donné naissance à des précautions spéciales ou qu'elle ait influé même sur des mesures simplement dictées par un esprit de conservation.

Les choses saintes et les choses impures ont un autre caractère commun qui découle immédiatement du premier; elles sont *à éviter* parce que leur contact peut avoir les plus funestes conséquences. Dans une religion monothéiste, ces conséquences sont de déplaire à la divinité; c'est son châtiment qu'on redoute. Dans une religion animiste, on craindra le contact de la chose, la décharge électrique qui procédera de l'esprit lui-même, voltigeant par exemple autour du cadavre. Dans ce cas les tabous sont, selon l'expression de Frazer, des isolateurs qui préservent. Si on se demande pourquoi les hommes tenus pour dieux et les prêtres sont sujets aux mêmes interdictions cérémonielles que les homicides, les gens en deuil, les femmes en couches, les jeunes filles nubiles, on ne voit guère entre ces personnes de trait

(1) Frazer, *Golden Bough*, I, 343.

commun que celui d'une situation où elles sont en butte à plus de périls surnaturels dont il importe de les garantir.

Et ces personnes qui sont spécialement exposées à des dangers mystérieux peuvent devenir elles-mêmes un danger pour les autres. Un troisième caractère commun entre les choses impures et les choses saintes c'est qu'elles sont également contagieuses à leur manière.

Cela est assez naturel et assez connu pour les choses impures; W. R. Smith l'a bien mis en lumière pour les choses saintes. Le sacrifice expiatoire est sacro-saint; or le pot dans lequel il a cuit doit être brisé, comme s'il était impur, le vêtement qui l'a touché doit être lavé (1). Les prêtres devaient se vêtir d'habits profanes après avoir exercé leurs fonctions, et Ézéchiel en donne le motif : afin de ne pas sanctifier le peuple (2), c'est-à-dire afin de ne pas communiquer au peuple une sainteté qui l'obligerait à ne plus se servir de ses habits pour l'usage profane. C'est donc pour cela qu'en entrant dans le temple on recevait du prêtre un habit spécial, un peu comme aujourd'hui les gardiens des mosquées tiennent une provision de babouches. C'est ce qui se passait à Samarie dans le temple de Baal (3). De même, dans les cultes idolâtriques réprouvés par Isaïe, l'officiant dit aux profanes : « Ne me touchez pas, car je vous sanctifierais (4) ». C'est aussi ce que veut dire l'auteur du *De deâ Syrâ* : « De tous les oiseaux, la colombe est celui qui leur paraît la chose la plus sainte : défense est faite d'y toucher, et ceux qui les touchent involontairement sont en interdit pour toute cette journée (5) ».

Le grand prêtre se lave aussi bien après avoir quitté ses vêtements qu'avant de les mettre (Lev., XVI, 4, 24); c'est encore ce que nous faisons avant et après le saint sacrifice. Tous ces cas peuvent s'expliquer par le désir de maintenir une barrière entre le sacré et le profane, mais aussi par la crainte de la transmission d'une vertu surnaturelle; ce qui deviendrait sacré serait alors perdu pour l'homme. D'où le soin de ne mettre que des vêtements empruntés pour paraître dans le temple. Le même fait, reconnu chez les Arabes par Wellhausen et W. R. Smith (6), a été retrouvé chez les non-civilisés. Il faut donc avouer qu'en ceci la

(1) Comparez Lev., VI, 21 avec XI, 33, 35; XV, 12.
(2) Ez., XLIV, 19.
(3) II Reg., X, 22.
(4) Is., LXV, 5. à ponctuer קְדַשְׁתִּיךָ comme l'exige le suffixe.
(5) § 54. Ils sont ἐναγέες, qui signifie *impur* dans ce contexte mais aussi en soi *sacré*. C'est le cas d'employer le mot *tabou*; on est dans une situation spéciale qui demande une purification pour éviter une contagion ultérieure.
(6) *Rel. Sem.*, p. 450 s.

sainteté a le caractère d'un tabou, ainsi que l'impureté, tout en constatant que ce peut être une simple marque de respect, dans une religion spirituelle.

Si la sainteté se communique par contagion comme l'impureté, elle est susceptible du même remède qui interrompt les effets du contact, la purification. On sait assez par la Bible la série des purifications imposées à ceux qui ont touché des choses impures; quelquefois le lavage à l'eau ne suffit pas, il faut briser le pot souillé (Lev., XI, 33). Nous avons déjà remarqué qu'on en agissait de même pour les choses sacro-saintes (Lev., VI, 21; XVI, 4, 24).

On voit que nous ne cherchons pas à dissimuler les points de contact. Nous voulons même concéder quelque chose de plus. Un objet, un animal, regardé comme saint dans une religion, peut être pour cela même traité d'impur dans une autre; nous l'avouons volontiers et il peut y avoir une bonne part de vérité dans l'opinion qui explique ainsi l'impureté de certains animaux, par exemple du porc (1).

Il a pu arriver aussi qu'à force de considérer certains animaux comme n'étant pas mangeables, parce que sacrés, ou peut-être parce que totems, on a fini par croire que leur chair était dangereuse. Le fait est même assuré dans plusieurs cas. Pour éloigner de la manducation de la chair du poisson consacré à Atergatis on disait qu'elle donnait des ulcères (2); mais il est constant qu'à l'origine, ces ulcères étaient considérés comme un châtiment divin frappant quiconque mangeait d'un animal consacré aux dieux.

Il reste des cas douteux; parfois il est difficile de dire si l'objet est considéré comme sacro-saint ou comme impur.

Néanmoins, lorsqu'on conclut de toutes ces ressemblances que le saint et l'impur sont donc un concept identique ou que le concept du saint a évolué du concept de l'impur, nous opposons qu'on confond deux idées très distinctes, celle d'identité et celle de corrélation. L'impureté et la sainteté sont corrélatives, mais elles sont aux deux pôles.

Ce qui prouve d'abord leur opposition, c'est leur antagonisme même : jamais l'impureté ne se manifeste dans toute sa notion propre, si ce n'est en présence de la sainteté. Le profane côtoie l'une et l'autre,

(1) *De deâ Syrâ*, § 54 : σύας δὲ μούνας ἐναγέας νομίζοντες οὔτε θύουσιν οὔτε σιτέονται. ἄλλοι δ' οὐ σφέας ἐναγέας, ἀλλὰ ἱροὺς νομίζουσιν. Il est inexact de caractériser cette situation avec W. R. Smith (p. 153) comme si tout le monde était d'accord sur le tabou du porc, mais que la question de savoir s'il était impur ou sacré était ouverte. Ce sont deux opinions divergentes, provenant de cercles différents.

(2) *Rel. Sem.*, p. 449; de nombreux cas analogues pourraient être cités.

mais elles ne se peuvent concilier dans le même sujet, elles s'expulsent mutuellement, elles sont irréductibles. Or les lois mêmes de l'évolution suffiraient à prouver que deux espèces aussi distinctes ne peuvent être issues l'une de l'autre. Tout au plus pourraient-elles avoir un principe commun éloigné, le rapport que nous avons reconnu avec une influence surnaturelle ; il en résulterait une ressemblance purement négative, la nécessité de les éviter. Leur caractère positif est tout différent.

On pourrait presque dire que l'impureté s'en tient à ce cachet négatif. On évite, on fuit, on s'abstient, on se préserve, on se met en garde. Tout cela dans l'intérêt d'une personne ou de la société entière : jamais par égard pour le divin. On fuit, donc on a peur, toujours, dans toutes les circonstances. On ne fuit le sacré que lorsqu'on n'est pas dans les dispositions convenables. En soi on le considère comme une source de bénédictions. Dans le langage scolastique on dirait presque que l'impureté est *vitandum per se,* le sacré *vitandum per accidens.* Et en effet, quoique les choses ou les actions impures soient innombrables et que personne ne puisse aujourd'hui en fixer le catalogue, elles sont toujours impures par elles-mêmes, pour une raison intrinsèque, que cette raison soit vraie ou fausse, issue de l'imagination, de la raison ou de la plus enfantine terreur des esprits. Jamais l'idée du service divin ne se présente. Au contraire la chose sainte n'a en elle-même aucune propriété spéciale. Elle est choisie, réservée, consacrée. Sans doute, puisqu'elle est consacrée à Dieu, elle sera prise parmi les objets que l'homme croit lui être agréables parce qu'il les juge lui-même bons et utiles ; ils doivent donc avoir certaines qualités et en définitive être jugés purs. Mais cette dernière notion n'est pas antécédente à celle de l'objet réservé et consacré. Ce n'est qu'après la distinction en choses pures et impures qu'on conclura qu'il ne faut offrir réellement à Dieu que des victimes pures. Ce qui le prouve, c'est que la réserve qui soustrait certaines choses à l'usage de l'homme pour les consacrer à Dieu porte parfois sur des objets que la distinction en choses pures et impures a empêchés ensuite de lui être consacrés positivement. Par exemple le premier-né de tels ou tels animaux qui ne peut être sacrifié selon les règles ordinaires doit être cependant soustrait au pouvoir de l'homme. Il périra (1). L'homme ne s'abstient donc pas du sacré surtout parce qu'il a peur, mais parce qu'il reconnaît à Dieu un droit spécial sur certaines choses. Et peu importe que ce droit appartienne à Dieu par la libre détermi-

(1) Ex. XIII, 13; XXXIV, 20.

nation de l'homme ou qu'on croie savoir que ces choses ont une sainteté intrinsèque! cette considération pourra servir à distinguer les religions fausses de la religion vraie qui ne reconnaît qu'à Dieu une sainteté intrinsèque, elle n'est pas applicable ici où nous parlons de sainteté comme d'un concept général, bien ou mal fondé, en tant qu'opposé à celui d'impureté. Et peu importe, pour la même raison, que l'objet soit ou non la propriété du dieu, car nous reconnaissons volontiers l'idée de propriété stricte comme dérivée. Ce qui importe, c'est que la sainteté des actions, des choses ou des personnes, est reconnue sinon dans l'intérêt de Dieu, au moins dans l'intérêt de son service et de son culte, dans l'intérêt des bons rapports qu'on veut entretenir avec lui, et dès lors la sainteté est de l'essence même de l'idée religieuse, tandis que l'impureté ne regarde que l'intérêt de l'homme et tend uniquement à ne pas mettre en jeu des forces surnaturelles dont on se défie.

La sainteté et l'impureté ont donc surtout en commun un aspect presque uniquement négatif, la crainte de pouvoirs surnaturels. C'est précisément le sens du mot *tabou*. Qu'on s'en serve donc si l'on veut. Mais qu'on ne conclue pas à l'identité des deux concepts parce que les Polynésiens n'ont pas poussé leur analyse plus loin qu'une sorte de dénomination tout extérieure. Nous avons vu que chez les Sémites le saint était opposé au profane, qui comprenait à la fois les choses pures et les choses impures. Ce qui est à la fois profane et pur est susceptible de devenir sacré, ce qui est impur ne peut en aucun cas devenir sacré, tandis que ce qui est sacré peut très bien devenir impur, et doit même le devenir dans une religion différente exclusive, puisque tout ce qui est sacré dans un culte est nécessairement une abomination pour ceux qui le condamnent.

Ce changement du sacré en impur, loin d'être un indice d'une identité primordiale, n'est au contraire qu'une preuve de l'opposition radicale des idées; ce que les uns regardent comme saint est interprété dans un sens hostile par une religion étrangère. Ce n'est qu'un accident dans l'histoire religieuse.

Et les autres ressemblances que nous avons reconnues ne prouvent pas non plus une identité primordiale. Si l'impureté se transmet par contagion, ce peut être le résultat soit de l'expérience naturelle pour certaines maladies, soit de la croyance aux esprits dont la sphère d'action s'étend par là même. Si une goutte du sang d'un chef touche une pierre, la maison lui appartient et devient donc tabou. La contagion dans le sacré devra suivre la même voie, parce que par suite du contact le divin étend en quelque sorte son domaine, l'objet ne peut

plus être regardé comme profane et d'un usage libre. Dans une religion très spirituelle on ne croit plus à la contagion proprement dite, mais on prend des mesures qui découlent de l'idée même de sainteté pour maintenir des limites entre le sacré et le profane et en définitive pour inspirer davantage le respect du sacré. C'est ainsi que le prêtre se lave les doigts en descendant de l'autel, mais le précepte urge beaucoup moins qu'avant le sacrifice.

Et si la purification intervient dans les deux cas, c'est qu'elle a précisément pour but d'interrompre le fluide qui est censé se répandre ou d'établir une ligne de démarcation. L'ampleur du concept et la simplicité du moyen, la possibilité de le prendre pour un symbole, font que les religions les plus élevées peuvent se rencontrer dans la pratique avec des superstitions grossières. Encore une fois, tout dépend de l'esprit.

L'idée du tabou est donc trop générale pour caractériser deux concepts aussi distincts que celui de sainteté et d'impureté. En soi il indique seulement un impératif catégorique qui s'impose à l'esprit humain sans qu'il sache toujours pourquoi. Très souvent, le plus souvent peut-être, les principaux tabous doivent s'expliquer par un sentiment instinctif de conservation. Mais comme il s'agit en général d'actions extraordinaires, la vie, la mort, la naissance, l'autorité religieuse ou civile, il était inévitable qu'on y fît intervenir les esprits dont l'omniprésence et l'activité toujours en éveil ont terrorisé tant de peuples, même les plus civilisés et en particulier les Sémites. Ces choses interdites l'ont donc été ou dès le début ou plus tard, par un motif de crainte surnaturelle. Aussitôt que la crainte surnaturelle entrait en ligne, il fallait s'attendre à lui voir produire les mêmes effets qu'au respect qui s'attachait aux choses sacrées. Pourtant les choses sacrées étaient divines pour une autre raison intrinsèque et différente, la nécessité de s'approcher du divin et le danger inséparable de cette approche.

D'ailleurs nous ne refusons nullement de reconnaître que sur bien des points du globe l'idée respectueuse du divin a cédé à une crainte absurde du caprice des esprits malfaisants. Alors, en fait, les deux concepts ont pu se confondre. On ne serait jamais arrivé à cette idée par l'étude de la Bible; elle n'a pénétré chez les exégètes que par les études des anthropologues. Nous sommes toujours ramenés à la même question. La confusion et la bassesse d'idées qui dominent chez les sauvages sont-elles primitives? L'idée de sainteté, supposant un pouvoir divin bienfaisant quoique infiniment redoutable, a-t-elle évolué de la terreur magique du tabou irrationnel?

Quant à ce dernier point, nous avons déjà répondu nettement. Ces

deux concepts sont trop opposés pour descendre l'un de l'autre, et ils ne peuvent même avoir une racine commune. Il faudrait admettre un sentiment du surnaturel assez puissant pour motiver l'interdiction sans une perception claire de la crainte qui porte à fuir ou de l'intérêt qui engage à nouer des relations. Nous le considérons comme une pure chimère.

Que s'il fallait déterminer lequel des deux concepts est antérieur, nous n'hésiterions pas à dire que c'est celui de la sainteté qui a précédé l'autre.

Le seul principe premier que nous rencontrions ici, c'est qu'il ne faut point offenser le divin puisqu'il est par définition plus grand et plus puissant que nous. Or il est partout, on risque de le rencontrer partout, et à l'aborder imprudemment on risque de lui déplaire. Il faut donc marcher avec précaution et se tenir sur ses gardes. Le désert même peut être habité. En avançant, partout où il porte ses pas, l'homme aperçoit des objets beaux et utiles, qu'il n'a point créés et qui ne sont point sous sa dépendance ; ils sont donc sous la dépendance d'un Autre. Ce sont les eaux qui fécondent, les arbres qui portent des fruits... comment se servir de tout cela, en prendre possession, sans heurter l'Inconnu qui veille sans doute avec jalousie sur son domaine? L'idée que nous révèle la langue des Sémites elle-même est celle qui a dû se faire jour le plus naturellement : faire au divin sa part, lui séparer quelque chose, qui dès lors lui sera spécialement consacré. Les droits seront pour ainsi dire condensés, et dès lors plus énergiques. Il en coûtera de les violer, mais le reste deviendra permis, sera en quelque sorte désecré, en un mot profane. Il est impossible que cette conclusion pratique ne soit pas primitive. C'est l'idée propre de la sainteté, ayant son origine dans la crainte respectueuse du divin considéré comme le maître présent partout. Aussitôt qu'on a l'idée d'une chose consacrée, qui est davantage à Dieu et par conséquent où il réside et agit davantage, elle paraît comme l'intermédiaire le plus favorable des relations qu'on peut avoir avec lui. Si certaines choses ont paru d'abord consacrées en elles-mêmes, parce que plus précieuses, plus fécondes, plus actives, plus divines, on en consacrera d'autres à l'instar de celles-là, et le symbolisme que l'homme attache si volontiers aux formes extérieures induira à les considérer comme plus dignes de la divinité, comme capables de la recevoir. Dans cette voie on pourra aller jusqu'au fétichisme, le fétichisme proprement dit ayant cela de particulier que le divin n'est uni à l'objet que par la volonté de l'homme, et par ailleurs traité suivant l'opi-

nion qu'on a de lui. On pourra aussi, afin d'entretenir des relations avec Dieu qui lui plaisent davantage, consacrer certaines personnes à son service en leur imposant, à elles aussi, une séparation particulière, ce qui revient à exiger d'elles la sainteté, une sainteté qui sera derechef en rapport avec l'opinion qu'on a de la divinité elle-même.

Sur ce thème l'imagination peut se donner libre carrière; il justifie les plus hautes aspirations à l'union divine, il a pu servir de prétexte aux aberrations les plus étranges. Jamais cependant on n'en a vu découler l'idée de l'objet impur.

Celui-ci, étant toujours spécifié en lui-même, et considéré comme dangereux, suppose une certaine expérience. Quelques animaux sont impurs et ne doivent pas être mangés. Il est fort possible que dans bien des cas on se figure que ces aliments nuisent non pas d'une façon naturelle parce qu'ils sont indigestes ou vénéneux, mais d'une façon magique, par l'action foudroyante d'un esprit. Néanmoins il paraît impossible de dire que la distinction entre aliments purs et impurs ait son origine dans la crainte des esprits. Il est de fait que certains aliments sont nuisibles : ne serait-ce pas pour cela qu'on a fait un choix? Le sauvage qui ne sait rien s'expliquer que par l'action de forces animées ou d'esprits, conclura peut-être à une puissance hostile. Il s'arrête à l'abstention. A prendre les choses dans l'ensemble, la chair des animaux impurs est malsaine ou inspire de la répugnance : des peuples plus rationnels ont dû s'en tenir là. D'autres principes ont pu entrer en jeu; l'horreur de tout ce qui n'est pas usité, beaucoup plus énergique parmi les populations isolées; l'esprit d'analogie, visible surtout dans la Bible, qui a conduit aux classifications; l'exclusion donnée à quelques animaux, précisément parce que d'autres les tenaient pour sacrés ou encore parce que, les regardant comme sacrés, on s'abstenait d'une nourriture à laquelle on n'eût pu toucher sans encourir une pénalité surnaturelle. Dans ce dernier cas l'objet n'est impur que parce qu'il est sacré; c'est le thème de nos adversaires; mais à proprement parler il est sacré et non impur, l'analogie est superficielle, au point d'intersection des deux principes différents, et c'est pour cela qu'il pourra être mangé, très solennellement, par les personnes les plus saintes, à la table du dieu.

Dans le cas des maladies contagieuses, il ne faut pas chercher bien loin les raisons qui ont fait interdire le contact. Nous avons peut-être là le cas type qui a fait considérer l'impureté en général comme contagieuse, surtout s'il s'agit de ces impuretés qui découlent de la malpropreté des objets. Dans ces cas l'impureté, nous ne le nions pas,

a un caractère religieux ou du moins touche au surnaturel prétendu; mais dans sa racine, est-ce autre chose qu'une mesure de préservation sanitaire? L'eau ne remplace-t-elle pas ici les antiseptiques? et l'esprit redouté n'a-t-il pas fait des siennes en sa nature propre de microbe?

Quant aux femmes, il n'est pas trop subtil de penser que des précautions très naturelles se sont placées instinctivement sous la même garantie religieuse. On lit dans certains récits de voyage que pour s'assurer de la fidélité des femmes d'O Tahiti, des officiers de marine les ont fait déclarer taboues jusqu'à leur prochain voyage. Nous ne voulons pas attribuer aux temps anciens un artifice si peu spontané. Mais peut-on expliquer le tabou des belles-mères autrement que comme résultant d'un instinct de préservation morale? La belle-mère séductrice est un des thèmes du folklore antique. Et n'en est-il pas de même du tabou néo-calédonien qui suspend les relations conjugales jusqu'à ce que la mère ait sevré son enfant? il n'est point sans inconvénients pour l'accouchée d'avoir des rapports avec son mari, ni même pour la jeune mère, obligée de ne compter que sur son lait. Et il en est de même pour la femme dans sa situation mensuelle, ce qui n'empêchera pas Pline de dire : « *nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis monstrificum* (ou *mirificum*) (1). Si les Arabes séquestrent si énergiquement la jeune veuve, non point seulement au moment de l'accouchement, mais pendant toute une année, n'est-ce pas par suite de leur attachement passionné pour la pureté des généalogies? Cela n'empêchera point de chuchoter qu'on craint que l'esprit, jaloux de la femme, ne se débarrasse du second mari comme il a fait du premier. Dans des sociétés où la religion réglait tout, et où, à défaut de la religion, la crainte des esprits terrorisait toute la vie, ces cas, d'origine rationnelle ou plutôt instinctive, se rangeaient sans effort sous les mêmes influences prétendues surnaturelles.

Il est plus difficile de se rendre compte de l'impureté des cadavres. Il semble qu'ici les esprits entrent naturellement en branle, les esprits des morts. Cependant il était absolument dans l'intérêt soit des morts, soit des vivants, de donner la sépulture aux morts. Pourquoi donc le cadavre était-il impur? Si on le touchait pour l'ensevelir, on n'avait rien à craindre du mort auquel on rendait le plus signalé service. Il n'est donc point si facile de tout expliquer par la crainte des esprits. Peut-être faut-il tenir compte même ici de l'intérêt social et de la répugnance naturelle. Le corps humain en décomposition n'est-il

(1) PLINE, *H. N.*, VII, 13.

pas, hélas! une chose impure? on pouvait être conduit par un sentiment d'affection à garder les cadavres. Alors on s'exposait à toutes sortes d'incommodités, sans parler d'une contagion possible. Ces raisons suffisaient à faire ranger le cadavre parmi les choses à éviter. D'autre part, il fallait l'ensevelir. Ce soin incombait naturellement aux parents. Ainsi expliquerait-on les usages bizarres et contradictoires qui réglaient la matière, sans parler des innombrables superstitions qui se sont greffées sur cette souche féconde.

Et qu'on veuille bien remarquer que nous n'avons nullement considéré l'idée des choses sacrées comme exigeant une plus haute estime des pouvoirs surnaturels. Même dans ce cas, nous ne serions nullement disposé à conclure qu'elle a évolué avec le temps. Le polydémonisme lui-même peut s'accommoder de l'idée de sainteté proprement dite, pourvu qu'il reconnaisse aux esprits le domaine des choses, absolument lié à l'action dans les choses. L'idée de l'impureté au contraire, en tant qu'elle n'est pas purement instinctive, ne pénètre dans le domaine religieux que de deux façons. Dans le cas qui nous est le plus connu par la Bible, il s'agit d'une religion relevée; on a de Dieu une haute idée et, par un sentiment très naturel des convenances, l'homme écarte de son culte et considère comme absolument indigne de lui ce qu'il regarde comme impur en soi et par rapport à lui-même. Dans cette manifestation, l'impureté est l'opposition même de la sainteté, mais cette idée est clairement dérivée. Ou il s'agit des impuretés, qu'elles soient ou non d'origine naturelle, où on s'est accoutumé à mettre en jeu l'action des esprits. Alors cette notion dérive de l'animisme, mais il n'en résulte nullement qu'elle soit antérieure à l'idée de sainteté.

Il est forcé que dans chaque question nous retrouvions les principes qui dominent le débat. Dans l'opinion qui nous semble trop systématique, on n'attribue à l'homme primitif d'autre conception du divin que le polydémonisme, d'autre sentiment à son égard que la crainte; c'est toujours la magie qui précède la religion. Si cette supposition est gratuite, les conséquences le sont donc aussi. Et nous ne prétendons pas non plus que l'impureté n'est que l'antipode de l'idée de sainteté, qu'elle ne s'est appliquée tout d'abord qu'aux choses qui répugnaient à la divinité. Nous avons essayé d'attribuer à chacun de ces grands faits ses causes propres : d'une part le sentiment du divin et le désir de lui rendre ce qui lui est dû, d'autre part la crainte du surnaturel et des esprits qui l'incarnent dans certains faits étonnants. Nous avons dit dans notre introduction pourquoi il nous semble que la première notion est au moins contemporaine de la seconde et pourquoi elle n'en est pas sortie. Nous pouvons ajouter ici, pour notre

objet spécial, qu'il n'est même pas évident que la crainte des esprits soit l'unique cause des principales impuretés. Elles auraient pu naître d'elles-mêmes et se sont seulement trouvées sous la mouvance de la religion des esprits qui leur a donné une physionomie particulière. C'est pourquoi l'idée de la sainteté demeure, tandis que l'impureté spécifique des anciens a disparu.

CHAPITRE V

LES CHOSES SACRÉES

§ 1. — LES EAUX SACRÉES.

Le thème des eaux sacrées a été traité avec beaucoup d'érudition par Baudissin (1), en grande partie d'après Movers, et par W. R. Smith (2). Il serait difficile d'ajouter beaucoup d'exemples à ceux qu'ils ont rapportés, à moins de chercher en Grèce la trace des cultes phéniciens, comme Clermont-Ganneau l'a fait au particulier pour l'Alphée, le Meilichos, le Jardanos (3), étude étendue par M. Bérard (4), aux sources qui se rattachent à Ino-Leucothéa et à d'autres. Comme il serait inutile de copier ici ce qu'on trouve ailleurs, nous citerons seulement quelques exemples classiques en ajoutant quelques traits empruntés à la Chaldée.

Chez les Arabes les documents sont rares. On cite la vénération du puits Zamzam certainement antérieure à Mahomet (5). Lorsque le puits fut nettoyé par le grand-père de Mahomet, on y trouva deux gazelles et plusieurs épées : ce devaient être des offrandes (6). Le grand-père de Mahomet n'a peut-être rien à voir ici, mais le fond de l'anecdote paraît authentique.

Dans le pays araméen, Palmyre avait sa fontaine bénie, dont on vénérait la Tyché (7), et qui était confiée aux soins de certains magistrats (8). Elle se nommait Ephca; c'est une source d'eau chaude sulfureuse. On peut rattacher soit aux Araméens, soit aux Arabes du reste comme à Palmyre, la source décrite par Damascius (9) dans un désert

(1) *Studien*, II, p. 148 ss.
(2) *Rel. Sem.*, p. 165 ss.
(3) *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse*, Paris, 1878, pp. 51, 64 et ss.
(4) *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 505 ss.
(5) *P. G.*, t. CIV, col. 1436.
(6) Wellh., p. 103; W. R. Smith, *loc laud.*, p. 168.
(7) Lire avec Mordtmann et Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 2 : לגדא די עינא בריכתא.
(8) Wadd. 2571 c : ἐπιμελητὴς αἱρεθεὶς Ἔφκας πηγῆς ὑπὸ Ἰαριβώλου τοῦ θεοῦ.
(9) Photius, *Bibl.*, 348 a.

à l'orient de Dium, ville qui avait appartenu à la Décapole. Elle ressemblait fort à la source d'Aphaca en Phénicie par son aspect et ses chutes d'eau. Les offrandes enfonçaient quand elles étaient bien reçues par la divinité, elles surnageaient dans le cas contraire.

La Phénicie avait le célèbre sanctuaire d'Aphaca où les choses se passaient de la même manière (1); le texte de Zozime peut ici servir de type pour tous les cas analogues : « Dans un lieu nommé Aphaca, qui est entre Héliopolis et Byblos, était un temple de Vénus, auprès duquel il y avait un étang qui ressemblait à une piscine faite de main d'homme. Près du temple et dans les endroits voisins, on voit un feu semblable à une lampe ou à un globe toutes les fois qu'on s'y rassemble aux jours marqués pour cela. Ce prodige a duré jusqu'à notre temps. Tous ceux qui se trouvaient à cette assemblée apportaient un don à Vénus, des ouvrages d'or et d'argent, des toiles de lin ou de byssus, ou de quelque autre matière précieuse. Ils jetaient ces offrandes dans l'étang; si elles étaient agréables à la déesse, les toiles allaient au fond de l'eau, de même que les ouvrages de métal; si, au contraire, elles ne lui plaisaient pas, les ouvrages de métal, de même que les toiles, nageaient au-dessus de l'eau. Les Palmyréniens s'étant assemblés en ce lieu le jour de la fête, l'année qui précéda la ruine de leur État, tous les dons d'or, d'argent ou de toile qu'ils jetèrent dans l'étang, en l'honneur de la déesse, allèrent au fond; mais l'année suivante, qui fut celle de la chute de leur empire, tous les dons nagèrent sur l'eau ». Plusieurs auteurs ont pensé que cet étang ou lac (λίμνη) était le lac d'El-Yamouneh à plus de 12 kilomètres du temple ; mais M. Rouvier a retrouvé le véritable emplacement du bassin avec les canaux qui amenaient l'eau. Il est porté à croire qu'il était facile aux prêtres de produire le prodige au moyen de certaines forces hydrauliques. Les eaux ont disparu, mais les gens du pays qui sont métoualis viennent encore attacher des chiffons à un figuier près du canal à l'orifice duquel ils suspendent des lampes. On demande encore des guérisons à Notre-Dame d'Afca : « On amène là les enfants malades et on les lave avec l'eau qui sort en écumant de l'orifice inférieur (2) ».

Le temple d'Afca est aux sources du fleuve Adonis, dont la légende est célèbre (3). La rivière Arès était son affluent (4). Le ruisseau

(1) Zozime, *Hist.*, I; dans : *Le temple de Vénus à Afka*, par le Dr Rouvier, extrait du *Bulletin arch.*, 1900.

(2) P. 31.

(3) *De deâ Syrâ*, § 8.

(4) Lydus, *De mensibus*, IV, 64, dit que ce fleuve était moindre et plus bourbeux que l'Adonis plus considérable et plus limpide. Baudissin, qui cite ce texte, pense au Nahr el-Kelb pour l'Arès. Mais la suite du texte de Lydus montre qu'il s'agit d'un affluent de l'Adonis.

qui se jette dans la mer près de Ptolémaïs s'est nommé le Belus (1).

Tous les auteurs ont cité le fleuve Asclépios qu'Antonin martyr a trouvé près de Sidon. Asclépios est le nom d'Echmoun. Les éditeurs du *Corpus* des inscriptions sémitiques ont rapproché l'Asclépios de la source Idlal, située dans la montagne près de Sidon et où Echmounazar a bâti un temple à Echmoun (2). La source elle-même paraît avoir eu sa sainteté, mais le temple est bâti à Echmoun. Il est clair que nous avons ici le pendant du temple d'Afca et du fleuve Adonis, et peut-être au temps d'Antonin le temple existait-il, du moins en ruines (3). Echmoun était le dieu de Sidon comme Adonis celui de Byblos; il est évident que le fleuve n'était pas considéré comme une divinité spéciale (4). Et de même à la source du Jourdain, ce n'est pas la source qui reçoit un culte au temps des Grecs, c'est le dieu Pan, répondant vraisemblablement à une divinité sémitique, peut-être Baal Gad.

Nous ne pouvons mentionner les sources dont la Bible a conservé les noms, antérieurs sans doute à l'occupation israélite, entre autres la source du jugement (5), qui paraît avoir été une source de l'oracle, et la source du soleil (6).

La Chaldée vient maintenant joindre son témoignage aux autres pays sémitiques. Dans un texte archaïque d'Anoubanini, roi de Louloubi, le P. Scheil a reconnu qu'on prêtait une hypostase aux fleuves et même à la mer : « Que la mer supérieure et inférieure de l'abîme, ses parents et ses rejetons anéantissent! que le fleuve... et le fleuve... ses racines et les racines de... (7) ». Il s'agit ici d'une intervention surnaturelle des fleuves en suite d'une malédiction. Le même savant avait traduit dans une sorte de litanie : « que les fleuves Tigre et Euphrate, les canaux Mekalkal et Dûr Kib et... que les canaux Ši-Kut et l'Araḫtum cher [à Marduk te dél]ivrent et t'absolvent] (8)! » On voit que les eaux ont le pouvoir d'absoudre comme celui de condamner; elles exercent un véri-

(1) Plin., *H. N.*, 3626 = Βήλαιος, Jos., *B. J.*, II, 102. Aujourd'hui le *nahr Na'mân*, où Cl.-Ganneau a vu le nom d'Adonis (*Études*, I, p. 28). Ce savant suppose que le nahr Roubil près de Jaffa est aussi un fleuve de Baal et propose de lire נהר הבעלה au lieu de הר הבעלה, Jos., xv, 11. Nous n'insistons pas sur d'autres cas conjecturaux comme le Damour (Maspero, *Hist.*, II, p. 180), le Cison, etc.

(2) *CIS.*, I, 3, l. 17.

(3) Parmi les diverses recensions d'Antonin le texte le meilleur paraît être celui de Geyer, p. 160 : « *Ubi currit fluvius Asclepius et de fonte unde exsurgit stat*..... ». Faut-il suppléer un temple? D'après Renan, Naby Iahia (*Mission de Phénicie*, p. 394).

(4) Le Bélus de Pline n'est que Βήλαιος pour Josèphe, le fleuve de Bel.

(5) [illegible].

(6) [illegible].

(7) *Textes élamites-sémitiques*, p. 67.

(8) *Revue de l'hist. des religions*, 1897, sept.-oct., p. 204.

table jugement. Mais ici encore on distingue les fleuves et les dieux des fleuves : « Que Išum et Šubalal, les dieux du Tigre et de l'Euphrate, te délivrent et t'absolvent (1) ! »

Le respect des eaux est attesté par les incantations. C'était une faute grave que d'uriner dans un fleuve ou d'y cracher, que de boire de l'eau dans une coupe impure (2). Il serait d'ailleurs impossible d'énumérer les cas où l'eau joue un grand rôle dans les purifications. D'une façon générale, l'eau pure des Babyloniens équivaut à l'eau sainte des Hébreux (3) : la statue du dieu elle-même doit être purifiée et conduite au fleuve avant de recevoir les honneurs divins (4). Nous n'avons pas besoin de rappeler les innombrables aspersions et libations du rituel babylonien.

Nous ne pouvons suivre l'Hercule tyrien aux rives de la Méditerranée pour y trouver des vestiges du culte sémitique des sources, mais nous devons citer après tant d'autres le traité des Carthaginois avec Philippe de Macédoine. Les eaux sont invoquées avec les autres dieux de Carthage (5) comme garantie du serment. C'est une note importante et c'est sans doute aussi ce que signifie le nom d'eaux stygiennes donné à la source mentionnée par Damascius. Le serment par le Styx était le plus redoutable de tous. Nous n'avons pas à rappeler ici les eaux de jalousie, et comment l'eau était l'instrument du jugement de Dieu (6). On sait assez quel fut le rôle de l'eau dans les procès des sorcières, et Wellhausen a trouvé en Arabie la sorcière convaincue par le fait même de surnager.

Le culte des eaux se retrouve presque partout. Il n'est pas inutile de le rappeler pour une juste appréciation des faits. Nous citerons seulement quelques cas.

A Épidaure de Laconie existait un petit lac consacré à Ino; on y

(1) *Article cité*, p. 9 du tirage à part. Cf. le dieu Nâru (*fleuve*) d'après Jastrow, *op. laud.*, p. 282.

(2) Zimmern, *Beiträge*, *Šurpu* III, l. 21 et 59.

(3) Cf. P. Haupt, *Bibl. polych.*, Num., v, 17 : מים קדשים = *me eggubbi*.

(4) Zimmern, *op. laud.*, p. 144.

(5) Et non de Carthage et de la Grèce comme on le dit souvent, par exemple Zapletal. *Der Totemismus*, p. 59 ; les noms ne sont que des travestissements des noms carthaginois ; cf. Winckler, *Forsch.*, p. 442 : Ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς ἐναντίον ποταμῶν (lecture incertaine) καὶ ὑδάτων, ἐναντίον παντῶν θεῶν ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα... (Polybe, VII, ix, 3).

(6) D'après Sozomène (II, 4), on mettait des lumières au puits de Mambré, on y répandait du vin, on y jetait des gâteaux, des monnaies, de l'encens, des parfums, de sorte que l'eau n'était plus potable et qu'on évitait de s'en servir tout le temps du marché. W. R. Smith a pensé très ingénieusement que c'était plutôt pour éviter le jugement de Dieu, à cause des faux serments fréquents dans les marchés (*Rel. of the Sem.*, p. 182, note 2).

jetait des gâteaux d'orge ; si l'eau ne les recevait pas, le présage était défavorable (1). Ino-Leucothéa est une déesse sémitique qui s'était jetée à l'eau avec son fils Mélicerte, sans doute le Melqart phénicien (2), comme Derceto avec son fils.

Les mêmes offrandes alimentaires se retrouvaient en Gaule. D'après saint Grégoire de Tours, on jetait dans le lac de Gévaudan du pain, de la cire, des étoffes (3). Quelques-uns des usages anciens subsistent encore ou ont cessé depuis peu. M. de Nussac a relevé des faits très curieux en Limousin : « Un vieil homme de notre connaissance, le vieux Cadet, dit *Loriot*, de Payzac, se désolait, l'an passé, d'avoir oublié de jeter dans la bouche béante de la margelle sa coutumière offrande, un verre de vin et un morceau de pain (4) ». Ce sont les étrennes du puits.

« Tout en prenant de l'eau aux fontaines, on place encore des *ex-voto*, des linges qui ont enveloppé les membres souffrants, des bas, des bonnets, des jupes, des chemisettes et des pantalons ; on jette des effets et des offrandes diverses dans l'étang de Surjadis (5) ». Chaque fontaine a sa spécialité et guérit certaines maladies. La Font Senta-Caquita est la fontaine de la sainte qui parle et par suite qui fait parler les enfants qui sont en retard (6). « On jette aussi de la monnaie, on fait trois fois le tour de la source et on s'en revient (7) ». Il va sans dire, comme le remarque cet observateur, que « dix-neuf siècles de christianisme n'ont pas passé sans profondément imprégner le culte des fontaines d'idées purement spiritualistes ; ils leur ont donné même un caractère nettement symbolique (8) ». Cependant, même chez des sauvages idolâtres, la source sacrée ne se confond point avec les dieux. Chez les Indiens de la sierra du Nayarit on connaît un ravin où résident les dieux et les déesses : « il consiste en une profonde gorge encaissée de falaises abruptes au fond de laquelle serpente, entre des rochers et parmi une végétation inextricable, un torrent dont les eaux sacrées ne servent que pour la purification ; ce sont elles que l'on vient puiser à l'époque des naissances pour les ablutions du nouveau-né ; tout

(1) Paus., III, 23 8.

(2) Clerm.-Ganneau, *Recueil*, II, p. 68 ; Bérard, *loc. laud.*, p. 183.

(3) *Les Fontaines en Limousin, cultes, pratiques, légendes*, par M. Louis de Nussac, *Bull. arch.*, 1897, p. 150 ss.

(4) *Loc. laud.*, p. 162.

(5) P. 158.

(6) P. 154.

(7) P. 176. Dans le même *Bulletin*, séance du 14 avril 1898 : Communication de M. Pouzaud sur le culte des fontaines dans la Haute-Vienne, p. LXIV-LXV ; de M. René Vallette pour la Vendée, p. LXV-LXVI.

(8) P. 161.

usage profane de ces eaux est considéré comme un délit grave encourant la colère des dieux (1) ».

Ainsi les traits principaux se retrouvent partout les mêmes, dans le monde entier. L'eau est partout considérée, et c'est un caractère assez naturel, comme un élément purificateur. Elle représente surtout la pureté. Comme élément pur, l'eau exerce une sorte de jugement : elle rejette ce qui ne lui convient pas, mais accepte en signe de présage favorable. On jette donc des objets de diverses densités pour éprouver la source. D'où aussi le serment par les eaux qui peuvent, par une épreuve, déceler le coupable. Mais de plus on fait à la source de véritables offrandes, même alimentaires ; on allume des flambeaux, on consume de l'encens. Enfin on demande à la source la guérison de certaines maladies, et cela n'excède pas le pouvoir des eaux puisque leur vertu curative a dû être connue de très bonne heure.

Ces faits ont été très diversement appréciés quand on a voulu tirer une conclusion générale.

Baudissin (2) a essayé de ramener ce culte au caractère astral de la religion des Sémites. Les dieux des sources, des fleuves et de la mer sont bien des dieux de la nature, mais ils coïncident avec les astres. On ne peut démontrer que les Sémites comme les Aryens se représentaient l'eau comme divine, ou même comme habitée par la divinité. Si les eaux sont saintes, c'est parce qu'elles sont un don des dieux qui habitent les astres. Et en effet les fleuves portent les noms de dieux du ciel, Belus, Adonis ; c'est donc qu'ils ne constituent pas des divinités spéciales. Derkéto est une déesse lune, et le globe de feu qui descendait à Afca montre bien que le culte de l'eau ne venait que de son rapport avec une divinité astrale. De même pour la mer : elle n'était ni la divinité, ni le séjour de la divinité ; mais les Phéniciens étant marins, leurs dieux astraux sont devenus dieux de la mer.

Ce système est trop absolu et a quelque chose d'artificiel. De même que chez nous le culte des fontaines a pu devenir symbolique sans qu'on puisse expliquer par le symbole son ancien caractère, ainsi les cultes des eaux ont pu se souder à celui des astres ; et, précisément pour Afca, Wellhausen et W. R. Smith ont montré combien la soudure est précaire. La dame d'Afca étant une divinité astrale, on veut que la sainteté de l'eau vienne d'elle ; mais primitivement ce n'est pas à un astre qu'on s'adressait en offrant à l'eau des dons et en lui

(1) *Nouvelles archives des missions,* IX (1899), p. 615 ss. *La sierra du Nayarit et ses indigènes*, par Léon Diguet.

(2) *Studien*, passim, p. 147-153.

demandant des guérisons. Il semble aussi que Baudissin exagère en prétendant que les Phéniciens n'ont point eu de véritables dieux marins. D'après ce savant, le Melqart tyrien, dieu du soleil s'il en fût, s'est changé en dieu de la mer sans perdre sa nature solaire. Ce n'est pas tout à fait exact. Melqart n'est pas devenu Poseidon sur les monnaies de Tyr, mais seulement Héraclès. Poseidon a remplacé la divinité ichtyomorphe qu'on peut nommer Dagon et qui avait nettement le cachet maritime (1).

Aussi W. R. Smith explique-t-il tout autrement le culte des sources. Si la superstition a pensé que la source est la demeure d'êtres divins qui en émergent sous une forme humaine ou animale, l'idée fondamentale est que l'eau elle-même est un organisme, vivant d'une vie démoniaque, non un simple organe mort. M. Marillier a mis sur le même rang tous les dieux de la nature, également issus des conceptions primitives de l'animisme : « Les astres, la lune et le soleil, le vent, le feu, la mer, sont considérés comme des vivants et des vivants doués d'un pouvoir surnaturel pareil à celui des esprits ; des animaux, des arbres, des rochers, des lacs, des fleuves et des fontaines sont adorés parce qu'une certaine force est en eux, une certaine énergie divine, semblable à celle qui est à la disposition des sorciers, des magiciens et des prêtres (2) ». Quoi qu'il en soit des autres races, cette proposition ne serait pas exacte chez les Sémites. Les eaux n'ont jamais occupé chez eux le même rang que les astres, et n'ont jamais été adorées comme des dieux, du moins à nous en tenir aux faits que nous connaissons.

W. R. Smith a soigneusement colligé les traces de culte ; mais la question a son côté négatif qu'il a négligé d'aborder. On ne voit pas que les sources aient eu des prêtres. La source de Palmyre n'avait que des épimélètes ou curateurs. On ne voit pas qu'elles aient eu des temples. Les bassins sacrés d'Ascalon et d'Hiérapolis étaient plutôt l'accessoire obligé des temples que leur raison d'être (3). Enfin les sources ne recevaient pas de sacrifices sanglants, l'acte propre et spécifique

(1) Il est donc faux de dire : « Einen dem Poseidon entsprechenden phœnicischen Gott gab es also wohl überhaupt nicht » (p. 177). Hésychius nomme à Sidon un Zeus Thalassios ; ce n'était donc pas un Poseidon... Ici l'objection est très juste..., c'était un baal dieu de la mer comme Baal Berith.

(2) *L'Origine des dieux* (*Revue philosophique*, Paris, 1899, p. 234), cité par Zapletal, *op. laud.*, p. 18.

(3) W. R. Smith cite, il est vrai, pour le choix d'un endroit voisin d'un étang comme site d'une chapelle, Wadd. n° 2015 : εὐσεβίης τόπος οὗτος ὃν ἔκτισεν ἐγγύθι λίμνης ; mais ce lac est un de ces réservoirs artificiels du Hauran qui se dessèchent chaque année et qui ne pouvait guère être l'objet d'un culte.

du culte rendu à la nature divine. Tout cela existait dans la religion grecque : l'Alphée avait ses sacrifices, le Scamandre ses prêtres, le Sperchios un temenos et un autel, etc. (1). Qu'on ne dise pas que ces cultes ont pu exister chez les Sémites à une époque préhistorique : pourquoi n'en serait-il pas demeuré des survivances pareilles à celles de la Grèce ? Surtout Baudissin a eu tout à fait raison d'insister sur ce qu'aucune source ou fleuve ne recevait un culte sous son nom spécial. Afca (dans le Liban) et Efca (à Palmyre) signifient simplement « la source ». Mais la source de Palmyre avait sa Tyché. Chacun des fleuves de Phénicie était seulement consacré au dieu du lieu, comme la source du Jourdain à celui que les Grecs ont traduit Pan ; le Tigre et l'Euphrate avaient leurs dieux. Les représentations figurées rendent bien cette idée lorsqu'elles montrent par exemple l'Oronte comme sortant des flots auprès de la déesse de la ville. D'autres fois le fleuve est à ses pieds (2).

Nous pensons donc que le culte des eaux vives doit s'expliquer selon l'analogie des autres concepts religieux des Sémites. L'eau vive, fécondante, principe de vie pour les plantes, aliment des hommes et des animaux, quelquefois salutaire aux malades, instrument indispensable de propreté, ne pouvait manquer de paraître l'une des plus merveilleuses manifestations du monde sensible. On y vit l'action d'un pouvoir supérieur, sans distinguer entre le naturel et le surnaturel. Mais on pensa que comme chaque contrée, comme chaque race, elle avait un maître, tantôt particulier, tantôt celui de la région. Lorsqu'on eut l'idée d'un royaume des eaux, — et cette abstraction remonte en Chaldée aussi haut que les premiers textes, — on lui donna un roi, le dieu Éa (Aos) ; chaque peuple procéda ici selon ses instincts particuliers, on logea souvent le seigneur de la source dans la source et on lui fit des présents. Lorsqu'il était ainsi localisé, fût-ce dans un grand fleuve, il ne pouvait s'élever bien haut dans la hiérarchie, et c'est pourquoi aucune source, aucun fleuve, n'est parvenu jusqu'à nous comme une divinité reconnue par les Sémites. Seuls les dieux des villes qui furent honorés comme dieux de la mer, le dieu d'Ascalon, celui d'Arvad, le Baal Berith, étaient de véritables divinités (3).

Nulle part l'élément ne fut considéré comme la chose divine. La présence d'un dragon dans la source explique tous les cas où on pourrait être tenté de voir dans l'eau l'organisme vivant d'une force surnaturelle ainsi que les offrandes, surtout alimentaires, qui lui étaient faites. Encore cette croyance relève-t-elle surtout des idées po-

(1) Roscher, *Lex. myth.*, *Flussgötter*, etc.

(2) Article *Flussgötter*, *op. laud.*

(3) Sacrifice à Poseidon par les Carthaginois, Diod., XI, xxi, 4 ; XIII, lxxxvi, 3.

pulaires. Pour les grandes religions sémitiques, l'eau était surtout l'élément purificateur : elle est pure, brillante et déjà sainte, lorsqu'elle est parfaitement limpide. C'est aussi son usage dans les religions classiques ; les religions se touchent par certains endroits comme les superstitions. Mais les superstitions des Sémites n'ont pas prévalu chez eux contre le principe fondamental qui faisait dieux, non les choses animées, mais les forces qui les mettaient en mouvement.

Ces principes nous permettront de distinguer deux rites que l'on bloque assez souvent comme s'ils avaient la même signification, parce qu'ils consistent tous deux *à descendre* à l'eau.

La première descente suppose clairement un grand respect pour le pouvoir purificateur de l'eau. Ce sont les divinités elles-mêmes qui lui rendent visite, représentées par leurs statues. On connaissait déjà par Lucien (1) cette cérémonie : toutes les divinités descendaient au lac voisin du temple d'Hiérapolis. Zeus arrivait le dernier, car sa présence eût fait périr les poissons s'ils n'avaient été préservés par l'intervention de Héra. A cette époque on pensait peut-être que cette visite honorait l'eau et la sanctifiait ; mais bien des siècles auparavant on conduisait déjà au bord du fleuve l'idole nouvellement confectionnée, et alors c'était clairement dans le but d'y recevoir une sorte de consécration de son père Éa, le dieu des eaux (2).

C'est un tout autre rite que le même Lucien décrit ensuite, après l'avoir mentionné précédemment (3). Là on descend à la mer pour chercher de l'eau, mais cette mer ne peut être que l'Euphrate, comme l'a vu W. R. Smith (4). L'eau rapportée dans des outres cachetées est ensuite répandue dans le Temple et finit par être absorbée par le même trou où l'on supposait que s'étaient engouffrées les eaux du déluge. L'histoire du déluge est évidemment ici l'explication mystique d'un rite qui se pratiquait à Tyr jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (5). A Hiérapolis la cérémonie se faisait deux fois par an. A Tyr elle avait lieu au commencement d'octobre, ce qui est

(1) *De deâ Syrâ*, § 47 : γίγνονται δὲ αὐτόθι καὶ πανηγύριές τε μέγισται, καλέονται δὲ ἐς τὴν λίμνην καταβάσιες, ὅτι ἐν αὐτῇσι ἐς τὴν λίμνην τὰ ἱρὰ πάντα κατέρχεται.

(2) Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 140.

(3) § 48 et § 13.

(4) *Rel. Sem.*, p. 232, où on cite Philostrate, *Vie d'Apollonius*, I, 20.

(5) Volney, *État politique de la Syrie*, ch. VIII ; Mariti, *Voyages dans l'île de Chypre...* (trad. franç.), t. II, p. 205 : « Dans les premiers jours d'octobre de chaque année, l'eau (du puits de Ras el-'Ain) fermente, souleve le sable et devient bourbeuse, au point qu'il n'est plus possible d'en faire aucun usage. On y remédie en jetant cinq ou six cruches d'eau de mer qui clarifient la source en moins de deux heures... » (*ap.* Is. Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud*, dans *Revue des études juives*, t. XLIII, p. 195).

très caractéristique : c'est le moment où les sources s'appauvrissent, où les citernes ne contiennent plus que de la vase et où tout le monde désire et demande la pluie. Jeter de l'eau de mer, comme à Tyr, dans une source bourbeuse, c'est un remède assez équivoque; c'est encore plus chanceux s'il s'agit d'une action symbolique de magie sympathique, destinée à amener la pluie en l'imitant. Mais on pouvait ajouter à cet acte plus d'efficacité en y joignant la prière. C'est ce qui se passait vraisemblablement à Jérusalem. Pendant la fête des Tabernacles avait lieu un rite solennel auquel il est fait allusion dans la Michna et le Talmud (1). Les libations d'eau avaient lieu pendant sept jours, de la façon suivante : on prenait une bouteille en or d'une contenance de trois *loug,* que l'on remplissait à la fontaine voisine, dite de Siloé. En arrivant à la porte de l'eau, on sonnait des coups rapides et prolongés. En montant l'escalier de l'autel on tournait à gauche, où se trouvaient deux bassins d'argent; selon R. Iuda, ils étaient couverts de chaux; seulement ils paraissaient plus foncés, à cause du vin que l'on y versait. Ils étaient perforés de deux petits trous comme des narines, dont l'un était plus grand que l'autre, de façon que les liquides versés s'écoulent en même temps. Le trou à l'ouest était celui de l'eau, et à l'est celui du vin... On engageait celui qui versait à lever haut la main, afin de bien laisser voir qu'il répand le liquide dans le bassin... ». A ces rites spéciaux se joignaient des illuminations extraordinaires, des chants et des processions. On a prétendu que le rite du puisage (2) avait été emprunté aux mystères d'Éleusis par des grands prêtres hellénistes du temps des Séleucides. MM. Hubert et Mauss ont rappelé, contre cette opinion, les textes bibliques qui font allusion à des usages analogues (3). Dans I Sam., vi, 6, on puise de l'eau et on la répand devant Iahvé. Isaïe (xii, 3) est symbolique, mais c'est une allusion à une fête joyeuse par excellence. Surtout Zacharie (xiv, 17) indique clairement qu'un des buts de la fête des Tabernacles est d'obtenir la pluie. On a remarqué que celui qui versait devait verser de haut, comme pour imiter la pluie; on pourrait aussi noter que le bassin de l'eau était à l'ouest, c'est le côté d'où vient la pluie à Jérusalem. Les Sadducéens n'admettaient pas ce rite, mais par un rigorisme

(1) *Le Talmud de Jérusalem,* trad. Schwab, t. VI, traité *Soucca, passim.*

(2) Nous ne savons pourquoi on le nomme « le rite de la puiseuse ». La leçon בית השואבה ne prouve pas qu'il s'agisse d'une femme.

(3) Venetianer (Ludwig), *Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel,* Francfort, 1897, et les comptes rendus de M. Mauss, *Revue sociologique,* II, p. 271; et de M. Hubert, *Revue des études juives,* t. XXXVI, p. 317.

outré, car fût-il antérieur dans ses origines à la loi mosaïque, il ne pouvait y être admis que comme symbolique. On ne prétendait pas exercer une pratique efficace par elle-même, et si les lumières et les trompettes figuraient autrefois les éclairs et les tonnerres (1), elles n'avaient plus pour but que de rehausser la fête du dieu d'Israel (2).

Le rite de l'eau de mer jetée dans un puits était interprété autrement par la superstition araméenne : « Ces deux mages pratiquèrent leurs enchantements sur un puits situé dans la forêt de Mabug, dans lequel était un esprit impur qui molestait et attaquait tous ceux qui passaient..... Et ces mages chargèrent Sinis, fille de Hadad, de puiser de l'eau de la mer et de la jeter dans le puits, afin que l'esprit ne sortît plus pour infester le pays (3) ».

Nous avons tenu à distinguer deux rites très différents, au moins à l'origine : celui qui fait descendre à l'eau les objets sacrés, même les idoles, pour y recevoir une purification plus complète que celle qui résulte d'un lavage ou d'une aspersion, et celui qui consiste à prendre de l'eau d'un fleuve pour la verser symboliquement ou dans un puits, ou dans un bassin pour figurer la pluie. Mais l'idée propre de ces cérémonies se transforma de bonne heure, soit dans un sens plus relevé, soit pour aboutir à des mythes. Il est donc possible qu'un même terme ait désigné ces deux cérémonies, ou même tous les hommages rendus à une source, et il semble que c'est bien la valeur du mot *yerid* dans le Talmud (4). Ce sens de « descente à l'eau », reconnu par Hoffmann, avait même été oublié; on prenait le *yerid* pour un « marché », car le principal, dans ces fêtes religieuses, n'était plus le rite sur le sens duquel on n'était pas d'accord, mais la foire qui l'accompagnait.

§ 2. — LES ARBRES SACRÉS.

Voici encore un des usages les plus répandus dans les religions anciennes : le rapport des arbres avec le culte et la vénération des

(1) A Jérusalem on entend le tonnerre aux premières et aux dernières pluies, qui sont en général sans importance; mais les grands orages sont souvent précédés de nombreux éclairs dans le ciel en apparence serein de l'est.

(2) Un sens mystique plus relevé encore a été proposé par Jésus (Jo., VII, 37).

(3) Fragment *Cureton* de l'Apologie de Méliton, trad. RENAN, *Mémoire sur Sanchoniaton.*

(4) Is. LÉVI, *loc. laud.* On y trouvera d'intéressantes conjectures sur le yerid de Tyr et sur celui de Botna que l'auteur assimile au térébinthe dont nous avons parlé; à Gézer la source principale se nomme Yardeh et il y a dans la région un souvenir du déluge (CLERMONT-GANNEAU, *Arch. Researches*, II, p. 237).

arbres. Il serait cependant peu avisé d'expliquer le mode sémitique par les pratiques qu'on rencontre en dehors de son aire, et il n'est pas tellement aisé de déterminer le point de départ et la portée du culte des arbres, surtout si l'on veut tenir compte de la différence qu'il y a entre des religions organisées et des superstitions populaires.

Chez les Babyloniens et les Assyriens les monuments figurés représentent souvent des arbres sacrés; la littérature que nous devons consulter d'abord ne fait pas là-dessus beaucoup de lumière. Dans le poème de Gilgamès, le héros rencontre un magnifique jardin; un arbre surtout attire ses regards : ses branches sont chargées de pierres précieuses, il a aussi des fruits agréables à voir (1). Mais le texte est interrompu; il est impossible d'en connaître les propriétés. Plus intéressante est la plante indiquée à Gilgamès par le héros du déluge, afin de recouvrer les forces de sa jeunesse. Il semble qu'elle est dans la mer, car Gilgamès doit s'attacher des pierres aux pieds pour aller la cueillir; elle pique les mains, mais, lorsqu'on en a goûté, elle rend la jeunesse. Par malheur le serpent profite d'un moment où Gilgamès est descendu pour se laver dans une fontaine et dérobe la plante (2). Ici elle est bien caractérisée comme une sorte d'arbre de vie, mais il se peut que ce soit par une feinte du Noé babylonien; c'est une épine plutôt qu'un arbre utile. Il n'y a rien là qui indique proprement le culte des plantes. Cependant le grain de blé paraît dans les textes avec l'indication du divin, même lorsqu'il est question non d'une divinité présidant au blé, mais du grain lui-même (3). Il faut noter le fait, quoique isolé dans la littérature babylonienne; le culte des céréales est au contraire très fréquent chez les non-civilisés.

La déesse Nisaba, ou déesse Grain, est d'ailleurs une des plus anciennes connues (4). Dans le domaine sémitique l'analogie exigerait peut-être qu'on la regardât primitivement comme la dame du grain, déchue ensuite, tant ses attributions paraissaient médiocres, de telle sorte qu'on pouvait se servir de son nom pour désigner le grain lui-même.

Sur les monuments il faut distinguer d'abord l'arbre, ayant une forme quelconque, souvent difficile à préciser, mais qui du moins manifeste la vie, et les différents pieux plus ou moins ornés. Celui qu'on a le plus remarqué n'est sans doute pas le plus ancien; nous faisons allusion à cet arbre déjà géométrique, mais où l'on peut reconnaître

(1) *KB.*, VI, p. 208.
(2) *KB.*, VI, p. 250 s.
(3) V *R.*, I, 48; dans Del., *HW.*; cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 206 et 204.
(4) JASTROW, *loc. laud.*, p. 101; du temps du roi Lugalzaggisi.

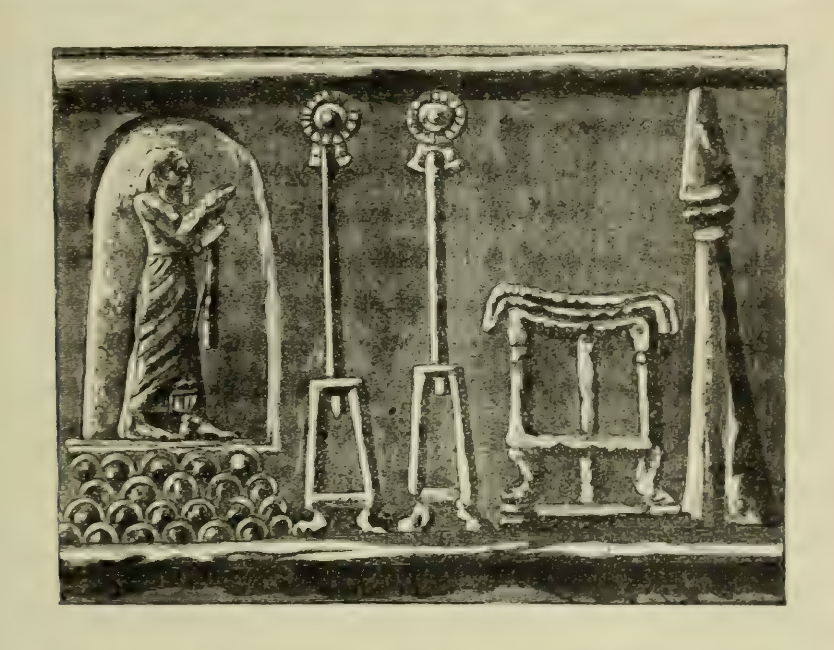
encore un tronc qui étend symétriquement ses feuilles tressées. Parfois un génie ailé s'approche de lui, tenant d'une main un petit cabas, de l'autre une sorte de pomme de pin (1). On en concluait que l'arbre était un dieu supérieur aux génies eux-mêmes. Aujourd'hui on est presque d'accord pour reconnaître dans la prétendue pomme de pin le spathe du palmier mâle. L'arbre est donc un palmier, cette ressource universelle des Chaldéens : « Le palmier (après le blé) suffit à tous les autres besoins de la population. On en tire une sorte de pain, du vin, du vinaigre, du miel, des gâteaux, et cent espèces de tissus; les forgerons se servent de ses noyaux en guise de charbon; ces mêmes noyaux, concassés et macérés, sont employés à la nourriture des bœufs et des moutons qu'on engraisse (2) ». « On soignait avec amour un arbre aussi utile, on observait ses mœurs, on favorisait sa reproduction en secouant les fleurs du mâle sur celles de la femelle; les dieux eux-mêmes avaient enseigné cet artifice aux mortels, et on les représentait souvent une grappe de fleurs à la main droite, avec le geste du fellah qui féconde un palmier (3) ». Le sens de cette scène une fois déterminé, il n'y a pas lieu de prêter au palmier une nature plus divine lorsque deux génies l'accostent ou le regardent, encore moins lorsqu'il est surmonté du globe ailé où la nature divine est représentée beaucoup mieux que dans l'arbre sur lequel il plane et rayonne. Le palmier figure aussi, placé derrière certains dieux, en particulier le dieu Lune ou la planète Vénus, dans plusieurs cylindres de la collection de Clercq, attribués, peut-être sans raison suffisante, à l'école d'Our. Au n° 144 le palmier est très reconnaissable. Au n° 143 ce n'est qu'une palme dressée derrière le dieu Sin, figuré dans une niche. Le n° 145 offre un palmier et une sorte d'arbre mannequin, véritable arbre à suspension ou pendoir qui n'est cependant peut-être qu'une palme tressée. Cet art s'est conservé en Orient et on en voit au dimanche des Rameaux des palmes qui rappellent les combinaisons rigides de l'arbre sacré assyrien. Au n° 150 l'arbre est un pin ou un cyprès. Dans tous ces cas on ne voit pas que l'arbre sacré soit l'objet d'un culte. Lorsque deux personnes semblent l'adorer, c'est qu'il est surmonté du disque ailé, et alors elles doivent bien plutôt implorer pour l'arbre la bénédiction divine (n°s 329, 330, 340, 344).

(1) Par exemple collection de Clercq, cylindres n°s 341, 342, 343, 346.

(2) Strabon, XVI, I, 14; dans Maspero, I, p. 555 s.

(3) Maspero, *Histoire*, p. 556, qui ajoute en note : « L'idée que les Chaldéens avaient connu la fécondation artificielle du palmier, de toute antiquité, a été émise pour la première fois par E. B. Tylor, *The fertilisation of Date-Palms*, dans *The Academy*, 8 juin 1886, p. 396, etc. »

Quant aux différents bâtons, pedums, enseignes, leurs formes sont très variées. Quelquefois une longue tige est surmontée d'un croissant ou d'un disque ou d'une boucle. Mais une forme revient souvent, facile à reconnaître. C'est un pieu surmonté d'une façon d'éteignoir ou de fer de lance, au-dessous duquel flottent des rubans. Il est parfois placé comme l'arbre derrière la divinité (1), d'autres fois il est mêlé à divers symboles, très souvent il est surmonté du croissant, quoiqu'on le trouve aussi surmonté de l'étoile ou même des planètes (2). Beaucoup plus que



l'arbre il est destiné à recevoir des hommages, mais on ne peut distinguer s'ils s'adressent à lui seul (3). En tout cas, c'est un symbole divin et il a sa place dans le culte. Nous avions été tenté de le regarder comme le symbole de l'achéra, mais il nous paraît prouvé maintenant que ce n'est autre chose que la lance de Mardouk dont le nom se lit sur un objet semblable (4).

Nous signalerions plutôt comme pieu divin une tige terminée, elle aussi, en forme de cône, mais sans qu'on puisse regarder son extrémité comme un fer de lance, qui est figurée devant une divinité avec un autel et deux chandeliers (5). On ne voit pas que le pieu sacré portât en Chaldée le nom d'*achéra* (6).

(1) N° 93 de la collection de Clercq, cylindres.

(2) Cylindre 308.

(3) Collection de Clercq, cachets n°s 26, 27, 29, 32 33 (A), 36, 40, 42.

(4) Kudurrus de la mission de Morgan, *Mémoires*, I, p. 168.

(5) Portes de bronze de Balawat, MASPERO, *Histoire*, II, p. 657; tout au plus peut-on indiquer aussi un cylindre reproduit par PERROT et CHIPIEZ, *Hist. de l'Art*, II, p. 672; et les cylindres de Clercq n°s 272 et 382 (ce dernier au temps des Achéménides).

(6) On trouve dans SCHEIL, *Textes élamites-sémit.*, p. 90 : *a-ši-ir-tum rabitum ša ilu*

Nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été relevé par Baudissin (1), Wellhausen (2) et W. R. Smith (3), quant aux superstitions des Arabes. Dans un seul cas, celui du palmier de Nedjrân, on pourrait croire à un culte formel d'adoration; mais l'autorité du conteur est nulle (4). On croyait à Nakhla que la déesse Al-ʿOuzza résidait dans un ou plusieurs arbres d'une essence mal définie (5). Près de la Mecque était le célèbre *dhât-anwât*, arbre à suspension, où l'on suspendait en effet des armes, des vêtements, des œufs d'autruche, ornements très appréciés en Orient et qui se balancent encore dans les églises. Aujourd'hui, dit-on, les Arabes nommeraient des arbres *manâhil,* c'est-à-dire « campement des êtres surnaturels », tout en les distinguant ainsi très nettement des djinn qui les visitent, et ils leur offriraient même des sacrifices et suspendraient à leurs branches des morceaux de chair (6), ce qui ne laisse pas de paraître bien étrange. On admettait que les arbres rendaient des oracles et même parlaient, quoiqu'il s'agisse pour ce dernier cas d'un songe (7).

A ces superstitions rapportées avec plus ou moins de précision par les savants musulmans, on a essayé depuis de joindre des arguments tirés de l'épigraphie. Les Arabes du sud auraient adoré deux dieux qui primitivement étaient des plantes ; ils portent en effet des noms de plantes. Ainsi le dieu inférieur Ta'lab de Riyam serait le même que la plante *ta'lab*. C'est l'opinion des éditeurs du *Corpus* après le Pr D. H. Müller (8). Mais les cultes arabes étant en général nettement sidéraux, on dira de préférence avec Hommel que Ta'lab n'est autre que le Capricorne du zodiaque (9).

Le dieu Rimmon, un *patron* comme Ta'lab, est encore interprété par le *Corpus* comme un « dieu grenade » (10). Mais cette étymologie ne

l. c.; mais c'est un instrument, une arme, que le P. Scheil rapporte à la racine רשר, « terrasser en couvrant ».

(1) *Studien*, II, p. 221 ss.; il s'en tient lui-même au matériel d'Osiander et de Krehl.

(2) *Reste*, p. 104.

(3) *Rel. Sem.*, p. 132 s., 185 ss.

(4) « The authority is Wahb b. Monabbih, who, I fear, was little better than a plausible liar » (W. R. Smith, p. 185, note 3).

(5) Un palmier ou un ou plusieurs *samoura* (سمرة), « acacia », mot qui est souvent employé comme nom propre (Osiander *ap.* Baudissin).

(6) *Rel. Sem.* sur l'autorité de Doughty, *Arabia deserta*, I, 448 ss.

(7) *Aghâni*, I, 14.

(8) *CIS*, pars quarta, p. 7, citant *Sabäische Denkmäler*, p. 21.

(9) *Aufs.*, p. 170.

(10) *Loc. laud.*, p. 203, רמן est comparé à *roummân*, « grenade », *fructus peculiari cultu apud veteres adoratus*; cf. *quæ nos monuit* Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens* (Paris, 1894), p. 197-199. Bérard dit seulement que la grenade était un fruit consacré à certaines divinités et ne pouvait dire davantage.

peut se soutenir en présence de l'existence certaine d'un dieu assyrien Rammân qui est le dieu de l'orage et dont le nom rappelle le tonnerre dont il disposait (1).

Au sujet des Cananéens, les plus nombreux renseignements nous viennent de la Bible. D'après certains auteurs, elle en dit assez pour prouver que les Cananéens croyaient au séjour d'une divinité dans l'arbre. Et on donne sans sourciller comme preuve du culte des arbres les textes qui mentionnent le culte sous les arbres! Lorsque les prophètes reprochent aux Israélites de sacrifier sur les hauts lieux ou sous les arbres verdoyants, ils font allusion, soit aux désordres des anciens cultes païens dont les usages s'étaient conservés, soit à une idolâtrie clandestine, soit enfin à ce qu'il y avait d'illégitime à sacrifier en dehors du temple. Jamais ils ne font allusion au culte des arbres eux-mêmes. On peut lire dans ces sens divers Osée (IV, 13), Isaïe (I, 29 s. (2); LVII, 5), Jérémie (II, 20; III, 6-13; XVII, 2) et Ezéchiel (VI, 13; XX, 28). La défense absolue qui écarte les hauts lieux en eux-mêmes est dans le Deutéronome (XII, 2). Ce qui est surtout caractéristique, c'est la polémique qu'on trouve dans Isaïe contre des cultes qu'il condamne avec la dernière rigueur; il note qu'ils se passent dans les jardins (LXV, 3; LXVI, 17), mais il ne cite pas le culte des arbres parmi les abominations qui s'y pratiquent. Il est cependant très vraisemblable qu'Isaïe fait allusion à un culte syrien où les plantes jouent un grand rôle : ce sont les jardins d'Adonis qui, plantés dans une terre légère, fleurissent et se fanent le même jour (3). C'est un pur symbole. Les prophètes auraient eu souvent l'occasion de parler du culte des arbres, ils ne l'ont pas fait. L'arbre était pour les Cananéens très recherché comme accessoire obligé du lieu du culte, nullement comme son objet.

On voit une preuve suffisante du culte dans les oracles que rendaient les arbres (4). C'est encore une légende qui s'est introduite sans raison suffisante.

(1) Dans Delitzsch, *HW.*, Rammân est *ša rimi*, le dieu du tonnerre. Son nom dérive de *ramâmu*, « crier, rugir », et à la forme I 2, « tonner »; cf. רעם, l'assyrien ayant normalement perdu le son ע.

(2) Marti, *Commentaire*, force beaucoup la note en interprétant : « vous serez semblable à un térébinthe (*'ēla*) que son prétendu *'ēl* n'empêche pas de se flétrir »! il n'est question que du lieu du culte, les térébinthes et les jardins; la locution « désirer les térébinthes » est expliquée (LVII, 5) « sous tout arbre verdoyant ». Il y a contradiction à dire, comme Marti, qu'il s'agit d'un arbre toujours vert et d'un térébinthe; ce dernier perd ses feuilles, ce qui convient bien ici.

(3) Is., XVII, 10 s. Interprétation proposée pour la première fois à notre connaissance par M. Clermont-Ganneau, *Études*, I, p. 27.

(4) Marti, *op. laud.* : « Für des Vorhandensein des Glaubens, dass in Bäumen eine Gottheit

On voit bien (Jud., IX, 37) un « térébinthe des devins », mais rien n'indique que les devins aient interprété l'avenir d'après l'arbre plutôt que d'après d'autres recettes. Nulle part on ne voit figurer les arbres dans les rituels si compliqués des devins chaldéens. Si les arbres étaient comme nécessaires aux anciens cultes, si on les choisissait volontiers comme lieux de sacrifices (1), si les rois aimaient à se tenir à leur ombre entourés de leur cour (2), quoi d'étonnant que des devins aient donné leur nom à un arbre auprès duquel ils exerçaient leurs pratiques? L'étymologie du « chêne » ou des « chênes de Moré » est encore plus incertaine. Osée (IV, 12), lorsqu'il parle d' « interroger le bois », fait plutôt allusion à la rabdomancie, comme on le reconnaît très généralement. On serait tenté d'attacher plus d'importance au signal du combat que David doit recevoir des baumiers (3) ; mais à lire le texte attentivement, on voit qu'il s'agit de Iahvé marchant sur le sommet des arbres, c'est-à-dire probablement du symbole d'un orage faisant courber leurs têtes.

On en est donc réduit à conclure le caractère divin des arbres du nom même qu'ils portaient : *êlâ, êlôn,* « divin », de la même racine que *el,* « dieu » (4). Il s'agirait naturellement non pas de tous les arbres, mais des arbres sacrés qu'on aurait désignés sous ce nom comme des « divines » par excellence. Cela est manifestement exagéré. Il se peut qu'*êlâ* et *êlôn* ou *allôn* désignaient certains arbres ; ils sont employés choses tous deux concurremment avec une autre essence (Osée, IV, 13); mais quand ils désigneraient un bouquet d'arbres quelconques, qu'en conclure? D'ailleurs ils ne se rattachent pas à la même racine qui nous a paru celle du nom divin (5), et quand la racine serait la même, elle a pu prendre deux directions : du sens de *fort* on a pu faire une application aux arbres et au Fort qui est Dieu.

Nous ne prétendons pas nier que les arbres aient été dès lors l'objet

wohnen könne, genügt die Erinnerung an die Orakelbäume z. B. Gen. XII 6 die *Orakel-Terebinthe* (אֵלוֹן מוֹרֶה vgl. Deut. XI 30) und Jud. IX 37 die *Zauberer-Terebinthe* אֵלוֹן מְעוֹנְנִים ». Si on doit entendre dans le second cas « le Térébinthe des sorciers », pourquoi ne pas dire dans le premier cas « le Térébinthe du devin »?

(1) Gen., XIII, 18; XXI, 33 etc.

(2) I Sam., XIV, 2 ; XXII, 6. Nous n'insistons pas sur ce qui regarde les Israélites eux-mêmes.

(3) II Sam., V, 24 ; I Chr., XIV, 15. Si on lisait avec les LXX ἀπὸ τοῦ ἄλσους מאשרת au lieu de בראשי, il serait seulement question de la marche de Iahvé dans le bois ; mais אשרה est fort douteux dans le sens d'un bosquet d'arbres.

(4) STADE, *Gesch. des Volkes Israel*, I, p. 455.

(5) De אלה soit comme des « êtres forts », soit comme étendant leurs branches, tandis que אל, « Dieu », de אלה.

de mainte pratique superstitieuse. On devait, comme on le fait encore aujourd'hui, suspendre à leurs branches des haillons pour y laisser la fièvre ; mais nous tenons à réduire l'argument tiré des textes à sa juste valeur.

C'est encore comme accessoire du culte, plutôt que comme objet du culte, que nous trouvons l'*achéra*. Tout semble indiquer qu'il s'agit bien, comme on l'entend de nos jours, non pas d'un bois sacré, comme voulaient les Septante suivis par la Vulgate, mais d'un tronc ou pieu sacré placé près de l'autel. Ce n'est pas que tous les textes soient clairs et puisque nous avons reconnu l'existence d'une déesse Achéra qui avait son idole propre comme le Baal (1), plusieurs textes appliqués généralement au pieu sacré pourraient s'entendre de cette idole (2), ceux surtout où il est question de faire l'achéra, ce qui marque une action artificielle. D'autre part, divers passages ne peuvent s'expliquer d'un arbre, puisque l'achéra est *vers* le bois sacré (3) ou *sous* le bois sacré (4). Et cependant encore elle avait une relation étroite avec les arbres, au point qu'on doit se demander si ce n'était pas dans certains cas un arbre véritable (5). Ce qui marque son rôle, c'est qu'elle est près de l'autel, on dirait presque sur l'autel (Jud., v, 15) et associée soit aux idoles, soit aux stèles ou aux piliers Khammanim (6). Lorsqu'il est question d'un culte rendu aux *achéras* au pluriel, il s'agit plutôt d'une multiplication de la déesse à l'instar des Baals (7).

La principale difficulté du sujet, c'est le rapport du pieu avec la déesse qui porte le même nom. Si on envisageait l'objet en lui-même, il paraîtrait assez naturel d'y voir une subrogation du bois sacré, si cher aux adorateurs. Près de l'autel on aurait placé soit un arbre, soit un tronc, destiné à recevoir leurs ex-voto. Mais pourquoi porte-t-il précisément le nom de la déesse? Ce ne peut guère être une simple rencontre fortuite de deux mots de sens différent; il reste donc que l'arbre ou le pieu représente la déesse. Mais ce n'est pas à titre personnel; ce n'est pas à l'arbre comme tel que va la vénération, puisqu'il n'est pas honoré sous son nom propre; il est donc symbolique. Toute sa raison d'être est, ou bien de rappeler l'antique usage des cultes en plein

(1) II Reg., xxi, 7.
(2) I Reg., xvi, 33; II Reg., xvii, 16; xxi, 3; I Reg., xiv, 15 (au pluriel).
(3) Jer., xvii, 2 (על).
(4) I Reg., xiv, 23; II Reg., xvii, 10 (תחת).
(5) Deut., xvi, 21, לא תטע לך אשרה לעץ; le verbe נתש, « arracher », employé pour l'achéra, se dit proprement des plantes. A la rigueur נטע peut signifier « ficher en terre »; par exemple il se dit d'une tente, Dan., xi, 45.
(6) Voir dans les dictionnaires au mot *Achéra*.
(7) II Chron., xxiv, 18; Jud., iii, 7, etc.

air sous les arbres, ou de symboliser la déesse. Achéra n'était certainement pas une déesse arbre ; rien ne prouve que l'élément employé pour la représenter ait eu auparavant sa valeur propre comme terme de l'adoration ; le plus vraisemblable est donc que l'achéra était une sorte de xoanon encore plus grossier que ceux des Grecs, une image de la déesse dont la tête était peut-être à peine ébauchée et dont le corps était un pieu fiché en terre.

Nos autres sources au sujet des Cananéens sont de date beaucoup plus récente et fortement mélangées d'éléments grecs. Il semble pourtant que Philon de Byblos fait vraiment allusion à un culte phénicien lorsqu'il met ensemble les bâtons sacrés et les stèles. Ces bâtons ressemblent à des achéras (1) ; cependant ils sont consacrés à Hypsouranios et à Ousoos. Le nom de « bâton » suggère les *pedums* souvent figurés sur les cylindres chaldéens. Un autre point de contact avec la Babylonie, c'est le culte des fruits de la terre, ce qui paraît indiquer les céréales, adorées comme l'aliment de toutes les générations humaines (2). Il est du moins singulier qu'on ne retrouve nulle part, dans les inscriptions ou autres témoignages, aucune trace de ce culte.

Nous avons une base plus solide pour le culte du cyprès figuré près des autels ou même dans un temple (3). De Saulcy trouve cela tout simple à Héliopolis puisque le cyprès était consacré au soleil. Cependant Baudissin soutient après Lajard (4) que le cyprès était consacré à Astarté, et cela paraît probable d'après la monnaie d'Arad qui représente un cyprès au-dessus d'un lion et d'un taureau (5), au temps de Caracalla ; surtout parce qu'on retrouve le bois de cyprès près des temples de l'Aphrodite grecque aux lieux où elle semble représenter Astarté. Un exemple remarquable est celui de Psophis en Arcadie où les cyprès sacrés étaient même nommés les Vierges (6) ; ils étaient consacrés à Alcméon. Mais quand on fournirait de plus nombreux exemples de la consécration du cyprès à la déesse syrienne, il ne faudrait point se hâter

(1) Fragm. II, 8 : Τούτων δὲ τελευτησάντων, τοὺς ἀπολειφθέντας φησὶ ῥάβδους αὐτοῖς ἀφιερῶσαι, καὶ τὰς στήλας προσκυνεῖν καὶ τούτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ' ἔτος. Les stèles sont celles que les deux dieux avaient consacrées au feu et au vent.

(2) Fragm. I, 4 : Ἀλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγένοντο καὶ οἱ ἑπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες, καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν.

(3) Monnaie d'Héliopolis, DE SAULCY, *Numismatique de la Terre Sainte*, planche I, nº 5.

(4) FÉL. LAJARD, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité*. Mémoire de l'Acad. des Inscr., XX, 2 (1854).

(5) ROUVIER, *Numismatique des villes de la Phénicie*, nº 418 ; dans les ruines de Betocécé on a retrouvé un cyprès avec un lion ; cf. DUSSAUD, *Voyage en Syrie*, dans *Revue archéol.* (1897).

(6) PAUSANIAS, VIII, 24.

de conclure à une origine cananéenne pure. Le cyprès est en quelque façon le pin des pays chauds et il ne devait guère se distinguer du pin dans le culte d'Attis (1). Le culte des arbres semble avoir eu une tout autre importance en Phrygie que dans l'aire sémitique. Il est lié au culte d'Attis. D'ailleurs il y a loin de la présence du cyprès auprès du temple de la déesse à l'inarboration de la déesse dans le cyprès. Le principal argument de Baudissin dans ce sens est manifestement caduc. Philon de Byblos parle de la déesse Berouth qui ne serait autre chose que la déesse cyprès, en araméen *beroutha* (2). La déesse Berouth est simplement la dame de Beirout; or, même selon l'étymologie populaire, le nom de cette ville ne dérive pas de ses cyprès mais plutôt de ses puits (3).

Baudissin a essayé de faire entrer en ligne les transformations de dieux en arbres et les arbres donnant naissance à des dieux. W. R. Smith s'est montré sceptique, avec un tact parfait. Cette sorte de mythe vient généralement de Phrygie et était aussi très commune en Grèce. Les exemples tirés du monde sémitique sont trop récents et trop mal attestés pour qu'on ne suppose pas une influence grecque (4). C'est ainsi que la légende qui fait naître Adonis d'un arbre est relativement récente, même dans le monde grec, et n'est pas la forme la plus anciennement reçue (5). D'autre part, Adonis ne fut nullement changé en arbre comme l'insinue Baudissin; la légende de Plutarque ne le dit pas; il fut seulement enveloppé dans un tamaris. Tout ce récit est si visiblement mêlé d'éléments égyptiens, qu'il n'y a rien à en conclure pour les Sémites, surtout depuis qu'on constate de plus en plus, à Byblos en particulier, l'influence religieuse de l'Égypte (6). Ce passage

(1) Baudissin cite Probus sur Virgile, *Georg.*, II, 84 : *Idaeas.... cyparissos ideo dicit, quod copiosae sunt in nemore matris magnae.*

(2) Baudissin, p. 196 : Βηρούθ est ברית = araméen בְּרוּתָא, hébreu בְּרוֹשׁ, « cyprès ».

(3) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 352 s., admettait l'étymologie « cyprès »; Étienne de Byzance : Βηρυτός· ἐκλήθη διὰ τὸ εὔυδρον· Βὴρ γὰρ τὸ φρέαρ παρ' αὐτοῖς. Dans el-Amarna le mot est écrit *Bîrutu* et *Biruna*, variante dont les assyriologues ne semblent pas avoir donné l'explication; le signe *na* serait-il pour *ti?* Les Égyptiens disaient Bîroutou, Beiroutou, ce qui indique un *î* long et répondrait assez à באֵרות. Cf. Maspero, II, p. 179 s.; Müller, *Asien*..., p. 87. Faut-il noter qu'en assyrien *bîrûtu* signifie à la fois « sources » et « plantations » : « les plus beaux cyprès de mes plantations : *šu-ur-mi-ni ni-is-qi bi-e-ru-tum* » (*KB.*, III, 26 s.)?

(4) *Rel. Sem.*, p. 191.

(5) D'après Hésiode, il est fils de Phénix et d'Alphesiboée; d'autres généalogies dans Roscher, *Lex. myth.* Le mythe de l'arbre à myrrhe dans Apollodore.

(6) Cf. Baudissin, p. 206 où il parle carrément du changement d'Adonis en un arbre et p. 213 s. où tout se résout dans un passage du traité d'*Isis et Osiris*, § 15 et 16 : Le corps d'Osiris, enfermé dans une caisse, avait été enveloppé par un tamaris. Le roi de Byblos, voyant cet énorme tronc, en avait fait une colonne de son palais. Isis la demande, coupe la colonne, enlève sans doute la caisse et rend la colonne : εἶτα ταύτην μὲν ὀθόνῃ περικαλύψασαν

a cependant sa valeur non comme preuve du culte des arbres vivants, mais comme révélant la présence d'un symbole analogue aux achéras, avec une enveloppe qui fait songer aux tuniques d'Achéra si elles sont vraiment mentionnées dans la Bible (II Reg., XXIII, 7).

Tel que nous comprenons le haut lieu primitif, l'enceinte sacrée, c'est un emplacement où ni l'eau ni la verdure ne doivent faire défaut. Peut-être a-t-on vu là une manifestation spéciale de vie divine et vénéré les arbres à ce titre, mais les hommages allaient avant tout au maître invisible. En suspendant des dons aux branches des arbres, comme en immolant une victime sur l'autel, c'est à lui qu'on s'adressait. Lorsque l'enceinte sacrée devint un lieu disposé avec art, le lac sacré remplaça la source, le bois sacré les arbres toujours verts. Une autre réduction était encore possible : la mer d'airain et le pieu sacré. Le pieu était devenu ainsi le compagnon de la stèle autour de l'autel, et comme la stèle a pu devenir le symbole du baal, l'achéra figurait la déesse qui lui était unie. Quand le culte d'Attis se fut répandu dans toute l'Asie antérieure, le cyprès se substitua, peut-être comme symbole de la déesse ou comme symbole agréable à la déesse, à l'informe achéra. D'autre part, les propriétés merveilleuses des plantes n'avaient pas échappé à l'attention des anciens. L'arbre était de préférence le remède qui répare les forces, qui rend la jeunesse, qui guérit. Sans doute aussi l'ombre mystérieuse des bois exerça son charme et on crut entendre dans le sifflement du vent dans les branches comme les avertissements d'une voix.

Qu'on fasse aussi grande que l'on voudra la part des superstitions populaires, on ne pourra en conclure prudemment que le culte des arbres ait été un facteur important et d'une influence générale dans la religion des Sémites. Les arbres sont des temples, non des dieux; c'était la pensée de Pline (1) : *Haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. Nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.* Et Tacite dit des Germains : *Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud, quod solâ reverentiâ vident* (2).

Lorsqu'on réunit tous ces faits, et tous ceux qu'on pourrait ajouter ne changeraient pas sensiblement le physionomie de l'ensemble, on

καὶ μύρῳ καταχεαμένην, ἐγχειρίσαι τοῖς βασιλεῦσι, καὶ νῦν ἔτι σέβεσθαι Βυβλίους τὸ ξύλον ἐν ἱερῷ κείμενον Ἴσιδος. Cette Isis est la dame de Byblos de la stèle de Jeḥawmelek.

(1) *H. N.*, XII, 1, 3.

(2) *Germ.*, IX.

ne peut refuser son assentiment à la proposition de W. R. Smith : « Il n'y a pas lieu de penser qu'aucun des grands cultes sémitiques se soit développé de l'adoration des arbres (1) ». Plutôt refuserait-on de suivre le savant anglais lorsqu'il ajoute que les éléments de cette adoration ont pénétré dans le rituel de divinités qui ne sont pas des dieux arbres, parce qu'il n'y a là qu'un pur postulat. Si on distingue les superstitions populaires, encore vivantes, et les cultes religieux, on reconnaîtra que les Sémites n'ont pas rendu de culte aux arbres. Il est vrai qu'on a pour principe que la superstition populaire doit être interprétée comme une survivance des opinions religieuses de tous dans l'état antérieur. Mais il faut avouer ici que cette religion universelle aurait laissé fort peu de traces. Que l'on compare les Sémites et les Égyptiens. En Égypte « on rencontre partout à la lisière des terres cultivées et même à quelque distance de la vallée de beaux sycomores isolés qui prospèrent comme par miracle sur leur lit de sable... Les Égyptiens de tout rang les estimaient divins et leur rendaient un culte suivi. Ils leur donnaient des figues, du raisin, des concombres, des légumes, de l'eau enfermée dans des jarres poreuses et renouvelée chaque jour par de braves gens charitables... (2) ». Nous n'avons pas trouvé chez les Sémites de culte aussi caractérisé, sauf peut-être en ce qui concerne les céréales. Si dans l'obscurité des origines on doit préférer l'hypothèse qui rend le mieux compte des faits, on considérera plutôt les arbres comme un accessoire du lieu du culte.

§ 3. — L'ENCEINTE SACRÉE.

L'idée d'une enceinte sacrée n'est pas spéciale aux Sémites. Nous reconnaissons presque comme français le mot de *temenos* qui la désigne en grec. Elle a chez eux une importance particulière et un contour assez ferme, malgré des divergences nombreuses qui tiennent surtout aux circonstances du lieu.

(1) *Rel. Sem.*, p. 187.

(2) Maspero, *Histoire*..., I, p. 121. Il ne s'agit pas cependant de ce qu'on nommerait aujourd'hui le naturisme direct, l'adoration de la plante : « On les représentait comme animés par un esprit qui se cachait en eux, mais qui pouvait se manifester en certaines occasions : il sortait alors du tronc sa tête ou son corps entier, puis, quand il rentrait, le tronc le résorbait, le *mangeait* de nouveau, pour employer l'expression égyptienne » (Note de M. Maspero). Il en est de même du culte des arbres dans la longue étude que lui consacre Frazer (*Golden Bough*, I) ; quoique ce savant admette pour un premier stage l'adoration de l'arbre en lui-même, l'examen attentif des exemples allégués montre que l'arbre était toujours censé hanté par un esprit quand il y avait véritablement culte.

W. R. Smith (1) a donné de l'enceinte sacrée, entendue dans le sens large de territoire sacré, une théorie parfaitement en harmonie avec son concept de la religion primitive. Tout d'abord l'idée de propriété du dieu n'est pas originelle : le caractère sacré de l'enceinte ne vient pas de la dignité spéciale de son propriétaire. Et cela paraît assez assuré. Le savant anglais veut même que le caractère sacré d'un lieu soit antérieur à l'installation d'un culte, au moins à l'origine et d'une façon générale. Puisque c'est la vie divine qu'on adore dans les arbres, les eaux, la fécondité du sol, l'oasis sera donc pour les Arabes un lieu où la vie surnaturelle est plus répandue et surabonde. Tant que la tribu peut se croire étrangère aux divinités qui peuplent ce lieu, il inspire la terreur.

Lorsque le démon, désormais un dieu, est devenu l'ami ou plutôt le parent de la tribu, l'enceinte sacrée ne lui est plus fermée. Cependant c'est toujours un lieu plus chargé d'électricité divine, on ne peut en user sans restriction ni y pénétrer sans précaution.

Nous ne pourrons apprécier cette théorie qu'après avoir examiné chez les différents groupements sémites comment l'idée de l'enceinte sacrée a été réalisée. Il est naturel qu'elle cède en importance dans les centres civilisés où tout l'effort se porte sur de magnifiques constructions, tandis que dans le désert elle est presque tout le sanctuaire.

Les Chaldéens sont le type des populations urbaines : là le sanctuaire s'élève au milieu de maisons pressées, qui ne permettaient pas à l'enceinte sacrée de se développer librement, comme en Égypte, avec ses bois sacrés et ses piscines. Mais on peut se demander si la ville elle-même n'était pas considérée comme une enceinte sacrée. On le croirait à en juger par les noms que portaient les murs de Babylone. Les inscriptions les plus anciennes nous montrent la ville divisée en quartiers, chacun sous la protection d'un dieu. Cependant la maison du dieu était elle-même un monde à part, et c'est dans une enceinte spéciale que s'élevait la tour sacrée, au milieu de vastes portiques et entourée de chambres nombreuses destinées à conserver les objets sacrés ou à servir de demeure aux prêtres. Il est même vraisemblable que les jardins ne faisaient pas tout à fait défaut. Un contrat passé en assyrien et en araméen mentionne la livraison de quarante et une autruches, à Mar-essagil-lumur, gardien des oiseaux de Chamach (2). Il y avait donc près du temple un parc et des volières. Il était difficile d'y avoir des fontaines, mais sans doute des citernes conservaient les eaux plu-

(1) *Rel. Sem.*, p. 113 ss.
(2) *C I S.*, ar. n° 61.

viales et de grandes jarres trouvées à Nippour indiquent la présence de cet élément.

Les villes cananéennes devaient posséder, elles aussi, de ces enceintes urbaines — et le Ḥaram de Jérusalem en est encore un exemple, le plus célèbre de tous. Tels devaient être les abords des sanctuaires phéniciens dans les grandes cités de la côte. Mais la masse de la population cananéenne était surtout agricole et ce sont les campagnes qui nous donneraient le mieux l'idée de ces hauts lieux où l'enceinte sacrée paraissait se confondre avec une montagne. Nous n'avons pas à parler ici du Sinaï dont les contours furent entourés d'une enceinte formelle. Les abords de l'Hermon contenaient tant de temples que vraisemblablement toute la montagne était considérée comme un lieu saint, ce qu'indique même son nom. Il en était ainsi du sommet où était bâti le temple d'Afaca au-dessus de Byblos. Et cette sainteté se communiquait à toute la vallée du fleuve Adonis (*Nahr Ibrahim*). « Ce fut une sorte de terre sainte d'Adonis, remplie de temples et de monuments consacrés à son culte (1) ».

W. R. Smith a cité le Carmel (2), célèbre par la lutte d'Élie contre les prophètes de Baal qui vint les battre chez eux. M. Clermont-Ganneau a rappelé l'île d'Icaros, située à l'embouchure de l'Euphrate, et qui peut signifier l'« île des troupeaux » dans la langue des Phéniciens que nous croyons originaires des bords du golfe Persique : « Cette île était couverte d'une épaisse forêt et contenait un hiéron d'Artémis. Là vivaient des quantités de chèvres sauvages et de cerfs, ou de biches, qui erraient en liberté sous la sauvegarde d'Artémis. Il était défendu de chasser ces animaux, si ce n'est lorsqu'on voulait sacrifier quelqu'un d'entre eux à la déesse (3) ».

L'auteur de l'inscription de Narnaka Lapithou se vante d'avoir « donné et consacré des bêtes nombreuses (4) dans la limite du champ de Narnaka ». Il s'agit sans doute de ces troupeaux qui paissaient en liberté dans le parc sacré. Une enceinte sacrée avec son caractère propre, sans aucun rapport avec un temple, a été décrite par Sozomène, c'est celle du puits de Mambré (5). Il n'y avait là d'autre cons-

(1) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 295.

(2) Tac., *Hist.*, II, 78 : « Est Iudaeam inter Suriamque Carmelus : ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum : sic tradidere majores, aram tantum et reverentiam ». Vespasien y fit un sacrifice. — Cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 3.

(3) *L'imagerie phénicienne*, 1880, p. 100, d'après Arrien, *Expédition d'Alexandre*, VII, xx, 3.

(4) שגית est lu par Clermont-Ganneau (*Études*, II, p. 163), pour שגיות, des « bêtes errantes », ce qui serait encore plus expressif.

(5) Sozomène, II, 4. Aujourd'hui *Ramat el-khalil*, à trois quarts d'heure au nord d'Hébron.

truction que les anciennes habitations d'Abraham (1), placées près du chêne et du puits, et un autel entouré de ses *xoana* ou figures grossières des dieux en bois ou en pierre. La fête était commune aux Juifs, aux chrétiens et aux gentils. On croirait d'abord que les gentils avaient adopté en cet endroit un souvenir biblique, mais on voit bien que le fond de la fête était païen. Si les païens vénèrent la descente des anges, ils leur font les sacrifices usités en faveur des *genii* ou démons des fontaines (1). On venait là au temps de l'été, c'était devenu un marché, mais toujours un lieu saint. Malgré les allures de fête, les parures plus soignées, la vie plus libre, on s'abstenait du commerce des femmes, soit par respect pour le lieu, soit par crainte de la colère divine. On sait que ce haut lieu fut supprimé par ordre de Constantin, malgré le souvenir d'Abraham qui ne pouvait dissimuler son véritable caractère.

Les fouilles pratiquées en Afrique ont fait reconnaître plusieurs de ces enceintes sacrées ; par exemple MM. Berger et Cagnat nous parlent de quatre cent vingt-six stèles trouvées à Aïn-Tounga (2) : « Ces ex-voto étaient donc disposés dans une sorte d'enceinte sacrée, à ciel ouvert, soit isolée dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir ». Il n'y avait certainement pas de temple à l'Henchir-R'çass dans le djebel Guern el-Halfaïa où M. le capitaine (alors lieutenant) Hilaire a découvert un lieu sacré très modeste mais très intéressant parce qu'isolé et conservé presque intact (3). La petite bourgade agricole, aujourd'hui ruinée, était située au creux d'un vallon, autour d'une source claire. En dehors des ruines, à mi-pente de coteau, une série de stèles indiquait un sanctuaire. Huit de ces stèles étaient encore en place, plantées en terre, dans un alignement parfait, faisant face exactement à l'est. « En ce vallon écarté, qu'une enceinte de sommets rocheux isole du reste du monde, ce culte ne dut probablement subir que fort peu l'influence romaine ».

On pourrait multiplier ces exemples des enceintes sacrées dans le monde cananéen. Partout où les Phéniciens ont pénétré on retrouve leur sanctuaire à ciel ouvert (4). Cependant nulle part on n'a relevé de mot qui le désignât spécialement comme enceinte sacrée, indépen-

(1) ... διὰ τὴν ἐπιδημίαν τῶν ἀγγέλων... οἱ δὲ τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμενοι καὶ οἶνον σπένδοντες καὶ λίβανον θύοντες, ἢ βοῦν ἢ τράγον ἢ πρόβατον ἢ ἀλεκτρυόνα (*loc. laud.*).

(2) *Bulletin archéol.*, 1889, p. 208.

(3) *Bulletin archéol.*, 1898, p. 177 ss. R'çaas = رصاص (?).

(4) Même chez les Grecs héritiers de leurs traditions religieuses, comme l'a bien montré M. Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*.

damment de la conception générale de demeure ou maison de Dieu (1). Chez les Araméens, le mot se rencontre : c'est le Ḥaram.

A vrai dire, les anciens Araméens nous sont si peu connus, que nous devons descendre jusqu'aux Nabatéens, ces Arabes en train de devenir Araméens par la langue et par la culture. On pourrait cependant alléguer comme un vestige plus ancien *le champ* de Teima (2). Ce champ n'est pas donné comme un lieu saint, mais à Narnaka on parlait aussi simplement d'un champ qui ne pouvait être que le champ sacré. Au nouveau dieu reçu à Teima on fait un revenu sur le fond royal pour cinq palmiers, mais ce sont les dieux du pays qui fournissent le reste, seize palmiers sur le champ, par conséquent le leur, le jardin sacré.

Le mot technique, Ḥaram, paraît dans la grande inscription de Pétra avec un contexte qui marque toute sa valeur (3). Le tombeau et ses dépendances sont consacrés et réservés à Douchara et aux autres dieux : évidemment l'idée est ici dérivée, la consécration artificielle, selon « *les écrits de consécrations* (4) ». On voit ailleurs que cette sanction qui s'appliquait aux fondations pieuses était selon les us et coutumes, selon la *nature* (5) même du Ḥaram nabatéen. Les biens ainsi consacrés à la divinité et devenus inaliénables, comme les *waqouf* arabes, le sont par imitation et participation ; le dieu lui-même avait son terrain, sacré pour ainsi dire par nature.

Nous avons rencontré à Pétra quelques-uns de ces sanctuaires rupestres ; celui d'el-Mêr est indiscutable. En suivant l'ouadi, on aperçoit une gorge qui s'enfonce dans la montagne ; des escaliers creusés dans le roc facilitent l'ascension, mais le point de départ était barré par un mur. Ce n'était qu'un sanctuaire de second ordre. Le Ḥaram principal était certainement au sommet rocheux caractérisé par une plate-forme, dominant la ville et le théâtre. Deux obélisques encore debout en marquaient l'entrée.

A Hégra, Euting (6) a reconnu le caractère de ḥaram à une enceinte que les Arabes nomment soit le Diwan, soit le toit (*saṭaḥ*,) soit

(1) מקדש en hébreu comme en phénicien est une expression générique, qui désignait quelquefois une partie spéciale de la maison de Dieu. Cf. Jer., LI, 51, et *CIS.*, I, n° 132. Un lieu saint, מקים קדוש, est un endroit saint dans l'enceinte sacrée elle-même.

(2) *CIS.*, II, n° 113.

(3) *RB.* 1897, p. 231 ss., חרם וחרג : le second terme marque bien le caractère d'interdiction, de réserve, qui est déjà contenu dans le premier.

(4) בשטרי חרמיא.

(5) כחליקת חרם, *CIS.*, II, n° 197_3, n° 199_3. Le mot est arabe, dans ces deux cas nous sommes à Hégra.

(6) *Nabatäische Inschriften*, p. 15 et p. 61 ; il renvoie à Doughty, planche XLIV, pour une reproduction du Diwan.

la mosquée (*mesdjid*), selon les différentes parties, entrecoupées de rochers. Çà et là des niches sont ménagées dans le roc vif.

A Hégra nous sommes déjà dans l'Arabie proprement dite. Pour les Arabes qui n'ont jamais connu les splendeurs des constructions chaldéennes, l'enceinte sacrée a plus d'importance que nulle part ailleurs. Le mot se trouve dans les inscriptions sabéennes (1), et les auteurs postérieurs à l'Islam fournissent d'amples renseignements, en se servant soit du mot ḥaram, soit de celui de *ḥima* (2).

L'enceinte bâtie du temple babylonien, forcément étroite, se dilate autant que le permet le désert. Le ḥaram de la Mecque a plusieurs heures de parcours dans tous les sens. Le ḥima est tantôt le bois sacré de el-ʿOuzza, tantôt l'enceinte de Dhou'l-Chara avec une source et un bassin; celui de Lât est dans la vallée bien arrosée de Wagg. Wellhausen (3) a proposé de considérer *chara* comme synonyme des termes précédents, comportant cependant une extension plus grande; le *chara* entoure le ḥaram (4). D'après les lieux qui portent ce nom, il semble que *chara* suppose toujours de l'eau, des arbres et une certaine solitude (5). C'est en particulier le nom de la chaîne de montagnes qui domine l'ʿAraba, le Chéra qui contient Pétra. Le célèbre Dhou-Chara, dieu des rois nabatéens, est le seigneur de ce pays; son nom signifierait donc « aussi le maître de l'enceinte sacrée ».

L'enceinte sacrée était marquée par des pierres qui se nomment *anṣab* et sur lesquelles nous reviendrons bientôt. Le nomade connaissait aussi des lieux où les anges avaient leur demeure fixée. Il y venait pour sacrifier, prier et faire ses demandes : souvent il y implorait la connaissance de recettes qui étaient censées lui être ré-

(1) מחרם. Avec celui de جول : « Il consacra Thamdat (une ville) et ses objets d'or et sa citadelle et ses pâturages en temenos » (HOMMEL, *Sud-arab. Chrest.*, p. 12, d'après l'inscription de Sirwâḥ. D'après le même savant, le soleil (fém.) recevait l'épithète ذت حميم, « dame de l'enceinte sacrée », *Aufs.*, p. 177).

(2) On connait le sens de la racine חרם ; حمى est une chose interdite, réservée; d'où la ville de Khamath qui ferme la Cœlé-Syrie, חומה, « le mur », etc. (LAG., *Bildung*, p. 238); on dit aussi محجر, *Maḥdjar*, « chose défendue, réservée », même racine que le חגר de Pétra.

(3) *Reste arabischen Heidentums*, 2ᵉ éd., p. 51.

(4) Schol. sur Hudh. 272, 19, cité par Wellhausen : الشرى ما كان حول الحرم وهو اشراء الحرم.

(5) Il est vrai que Lagarde, *Bildung*, p. 94, cite Iâqût pour prouver que *Saray* est une montagne inculte. Sans admettre le moins du monde que Sara est une personnification de la montagne et Abraham une expression de Dhou'l-Chara, on peut considérer la forme שׂרי comme plus voisine de l'arabe et le changement en שׂרה comme une manière d'accentuer le féminin en hébreu. Sara était stérile, elle est comparée avec Abraham à un rocher d'où jaillit une source (Is., LI, 1?).

vélées en songe comme dans les temples d'Esculape. Le nom d'un pareil endroit est d'après Doughty (1) « le campement », proprement « l'aiguade (2) des anges »; c'est tout à fait l'expression de Sozomène pour l'enceinte de Mambré.

Ainsi la physionomie des enceintes sacrées diffère selon les lieux, mais l'esprit général est toujours le même : c'est un terrain réservé à la divinité. Nous devons insister sur ce caractère qui nous permettra de pénétrer, autant que faire se peut, dans la pensée de l'institution elle-même. L'enceinte n'est pas seulement réservée, elle est inviolable : le droit reconnu au dieu limite celui de l'homme. Il est interdit à l'homme de poursuivre le gibier dans le ḥima, il ne peut y tuer d'autres animaux que ceux qui menaceraient sa propre sécurité, et la tradition musulmane s'est évertuée à déterminer ces espèces nuisibles. Les arbres eux-mêmes ne peuvent être abattus ni l'herbe coupée. L'action de la justice expire à l'entrée de l'enceinte. Ce n'est pas uniquement l'homicide involontaire qui est protégé comme dans la Bible, Tacite a pu dire que les crimes y étaient patronnés comme cérémonies des dieux (3). Le dieu ne souffre pas certains actes, licites, mais considérés comme entachés d'une certaine impureté; l'exercice des droits conjugaux n'y est pas admis. Lorsque des animaux pénètrent pour paître dans le ḥima, ils sont confisqués; l'homme qui y couperait du bois perdrait ses vêtements.

W. R. Smith s'est appuyé sur ces exemples pour voir dans l'inviolabilité de l'enceinte sacrée une application du principe de la sainteté communiquée ou, pour parler comme lui, du tabou contagieux. Le criminel est devenu inviolable parce qu'il a participé de la sainteté du lieu, et c'est pour cela aussi que les chameaux confisqués ou les habits ne peuvent plus rentrer dans l'usage profane (4).

Il est bien clair en effet que l'idée de propriété divine ne suffit pas à expliquer ces faits : le sentiment religieux entre en ligne avec ce qu'il a de plus intense. Mais s'il s'agit assurément de sainteté divine exercée dans le domaine du dieu avec plus d'énergie et par conséquent plus redoutable, il semble que la sainteté qui agit surtout ici, c'est la sainteté qui se réserve avec empire un domaine déterminé et qui châtie sans pitié les intrusions de l'homme. C'est l'idée exprimée

(1) Doughty, I, 448 ss., dans Wellhausen.

(2) منهل.

(3) *Annales*, III, 60 : « Nec ullum satis validum imperium erat coercendis seditionibus populi, flagitia hominum ut caeremonias deum protegentis »; il s'agit surtout des sanctuaires de l'Orient.

(4) *Op. laud.*, p. 159 ss.

en hébreu par le *ḥerem*, ou l'« anathème », mot qui répond à celui de ḥaram. Non que le sanctuaire fût absolument inaccessible, il l'était seulement pour les profanes. Mais il est difficile de se le figurer avec le savant anglais comme n'étant vraiment fermé qu'aux étrangers, la tribu étant en somme chez elle avec son parent et participant de cette même vie divine qui anime aussi les animaux et les arbres de l'enceinte sacrée (1).

Est-ce bien en effet l'enceinte sacrée qui s'est imposée elle-même au culte, qui n'est pas devenue sacrée, mais qui a été reconnue pour telle parce que l'action divine s'y manifestait davantage? Assurément tout concept général, abstrait, arbitraire, doit être écarté de la pensée religieuse des anciens. A l'origine du moins, on n'a pas choisi les lieux saints d'après la commodité, la situation, la proximité des fidèles. D'autre part, il fallait bien que le lieu fût déterminé par un choix, car ce n'est pas toute la fécondité de la nature qu'on a voulu honorer ni elle seule.

La variété même des ḥarams montre que certains phénomènes naturels ne s'imposaient pas comme lieu de culte; la merveilleuse source de Pétra était peut-être honorée, mais elle n'a pas été le lieu du ḥaram. On dirait plutôt que dans son désir d'entrer en relation avec le divin, qui est déjà un commencement de religion, l'homme a été plus frappé de l'aspect de sites où il croyait trouver Dieu plus près, la solitude, les hauteurs, des gorges inaccessibles ou au contraire l'oasis riante et féconde. Nous-mêmes qui savons que l'âme est le lieu de Dieu plus qu'aucun site de la nature, nous éprouvons cette impression; mais pendant qu'il souhaitait de se rapprocher de Dieu, de l'avoir à demeure, l'homme antique semble avoir jugé convenable de lui faire sa part pour l'honorer d'abord, mais peut-être aussi pour conserver librement la sienne. Le principe du sacré et du profane domine toute la religion des Sémites et nous en trouverons souvent des applications. En même temps qu'il perçoit autour de lui le divin, l'homme constate ainsi que ses droits sur la terre ne sont donc ni les premiers ni les plus forts. En faisant à Dieu une réserve, — ordinairement la plus belle part, — il peut désormais sans scrupule s'emparer du reste pour en jouir. Non que les influences divines soient d'un seul coup reléguées dans un étroit domaine; toute action nouvelle : bâtir une maison, goûter des fruits nouveaux, exigera encore qu'on obtienne au préalable le désintéressement de la

(1) La terreur inspirée par le ḥima est exprimée naïvement par le proverbe arabe : « Celui qui tourne autour du ḥima finira par y tomber ».

divinité; mais du moins on sera plus à l'aise, moins exposé aux décharges imprévues de l'énergie divine. En revanche, limitée dans l'enceinte sacrée, son action concentrée n'en sera que plus redoutable à ceux qui méconnaîtraient des droits si solennellement et si publiquement établis.

L'enceinte sacrée était à la fois la maison de Dieu et son domaine inviolable. Il était fixé ainsi parmi les hommes sans rien perdre de sa majesté (1).

§ 4. — LES PIERRES SACRÉES.

Pierres sacrées, dites Bétyles.

Pourtant on a voulu rendre le dieu plus présent et plus sensible. Il trônait souvent dans l'enceinte sacrée et sous la forme d'une pierre. Ce phénomène serait déjà étrange, au plus bas degré de la civilisation. L'homme a rendu un culte à l'eau et aux arbres ; mais l'eau c'est le salut, c'est à la fois la boisson qui désaltère et l'humeur qui féconde la terre; c'est aussi le remède à certaines maladies, et les plantes partagent ces vertus médicinales. Le chiffon du fiévreux suspendu à des branches pourrait encore être le symbole de la reconnaissance envers une plante utile ou réputée telle. Mais qu'attendre de la pierre? Et que le culte de la pierre brute ait accompagné les peuples dans leurs étapes vers la civilisation sans se transformer du moins en hommage rendu au beau dans une statue! On peut soutenir que la pierre travaillée au ciseau n'a pas, en soi, plus de valeur pour l'âme religieuse : il faudrait du moins assigner un sens quelconque au culte des pierres quelles qu'elles fussent.

Et cependant le fait est certain.

L'exemple du temple de Paphos est célèbre; les monnaies de la ville reproduisent l'impression de la description de Tacite (2); on omet en général de dire que d'après l'historien la forme conique était un cas isolé. La pierre noire d'Émèse était aussi conique (3), et à Byblos le cône était à peine atténué par une apparence de tête et de bras

(1) Ézéchiel, très préoccupé de l'idée de sainteté, lui donna une forme sensible et hiérarchisée dans l'établissement de la portion sainte et de celle des Lévites, XLVIII, 8 ss.

(2) *Hist.*, II, 3 s. : « Formam deae (neque enim alibi sic habetur)... Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exurgens; et ratio in obscuro ».

(3) Hérodien, V, 3 : Λίθος δέ τις ἔστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων ἐς ὀξύτητα· κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἡ χροιά. Les deux pierres passaient pour des aérolithes, mais c'est une simple superstition populaire; on ne fait pas allusion à la chute historique d'un bolide.

informes. C'est ce type qui a été reproduit à l'infini sur les ex-voto de Carthage; que l'on compare la monnaie de Byblos frappée du temps de Macrin avec les formes les plus anciennes de l'image qu'on nomme le symbole de Tanit. Celle que nous donnons ici, d'après l'*Histoire* de Maspero, n'a pas pris cette physionomie.

Il faut se garder cependant de considérer toute espèce de pilier comme une incorporation de la divinité. Par exemple les deux stèles du temple de Melqart à Tyr, dont parle Hérodote, ne sont pas plus l'image du dieu que les deux colonnes du Temple de Jérusalem ne représentent Iahvé (1); Hérodote ne les donne nullement comme des idoles, à plus forte raison comme l'idole du temple.



Chez les Araméens je ne puis citer d'exemple d'une pierre brute honorée d'un culte public. L'inscription de Hadad trouvée à Sindjirli emploie déjà *neṣib* dans le sens de « statue ». Ici, comme toujours, les Nabatéens nous servent de point de suture entre les Araméens et les Arabes. Un texte souvent cité d'Étienne de Byzance ne nous renseigne pas beaucoup (2) : un rocher d'Arabie porterait le nom de Dousarès à cause du dieu Dousarès. Mais saint Épiphane nous a transmis sous une forme bizarre une information utile. Il prétend qu'on célèbre à Pétra, dans la nuit du 25 décembre, la fête de la vierge Mère et de son fils Dousarès (3). Le même culte aurait lieu à Élousa et à Alexandrie. La Vierge se nommerait en arabe *Chaabou,* Dousarès signifierait « le fils unique du maître ». Or G. Rosch a pensé avec raison que ce Chaabou rappelait étrangement la Caaba, la fameuse pierre cubique de la Mecque. Le quiproquo s'explique d'autant mieux que l'arabe

(1) Contre W. R. Smith, p. 208. Nous indiquons plus loin le véritable caractère de ces stèles.

(2) Δουσαρή, σκόπελος καὶ κορυφὴ ὑψηλοτάτη Ἀραβίας. Εἴρηται δὲ ἀπὸ τοῦ Δουσάρου. Θεὸς δὲ οὗτος παρὰ Ἄραψι καὶ Δαχαρηνοῖς τιμώμενος, οἱ οἰκοῦντες Δουσαρηνοί, ὡς Δαχαρηνοί.

(3) Ce texte ne se trouve pas dans l'édition de Migne. Je le cite d'après Wellhausen, p. 49, qui se réfère à la revue *Philologus* 1860, p. 355; il est du Panarion, *Hérésie* 51 : τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται, καὶ ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν Παρθένον καλοῦντες αὐτὴν ἀραβιστὶ Χααβου, τουτέστι κόρην, εἴτ' οὖν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην τουτέστι μονογενῆ τοῦ Δεσπότου — τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ' ἐκείνην τὴν νύκτα, ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

a tiré de la même racine le sens de « vierge » et de « virginité » (1). Wellhausen se demande si l'influence du mythe de Mithra n'expliquerait pas l'idée d'un dieu né d'une pierre. La conjecture manque de base. En tout cas, il a certainement raison contre W. R. Smith de nier le culte d'un dieu enfant en Arabie ; cela est trop contraire aux idées des Sémites qui refusaient même d'adorer Apollon sous les traits d'un jeune homme (2), parce que le dieu doit être à l'âge parfait. Nous-même doutons que le culte d'une déesse mère soit proprement et généralement sémitique. Son existence à Pétra repose donc sur une confusion, d'autant que c'est bien Dousarès qui était incorporé dans la pierre noire cubique de Pétra, haute de quatre pieds et large de deux, sur laquelle on répandait le sang des victimes (3).

Clermont-Ganneau pense (4), il est vrai, que cette pierre était plutôt le trône de Dousarès, ce *Motab* dont il est question dans la grande inscription de Pétra. Quelle que soit la valeur de cette hypothèse pour les origines, elle ne peut guère s'appliquer au temps dont parlent nos témoignages : d'après Suidas, dont la source paraît bien informée pour la description de ce monument, la pierre elle-même reposait sur une *base* dorée.

Pour Clément d'Alexandrie, la pierre est l'objet propre du culte des Arabes, c'est par là qu'ils sont caractérisés (5). Wellhausen cite des cas (6). Dhou'l-Kalasa était « une pierre blanche dans laquelle on avait travaillé une sorte de couronne » ; un rocher quadrangulaire représentait Lât ; chacun a nommé la plus célèbre de toutes, la Caaba.

Il est pour ainsi dire de la nature de ces pierres sacrées que la raison de leur culte se cache dans un certain mystère. A l'époque historique, une pierre dont l'origine eût été connue eût par là même perdu tout crédit. La remarque est des éditeurs du *Corpus* des inscriptions araméennes (7). Elle est de la plus haute importance pour toute la question. Les idoles plus ou moins grossières, fabriquées par des artisans, pouvaient être supérieures par le travail et la matière ; elles n'inspiraient pas la même vénération, et ce n'est que d'une façon plus conventionnelle qu'elles arrivèrent, elles aussi, à recevoir des hommages.

(1) كعبة, « virginité » ; كاعب, « vierge ».

(2) *De deâ Syrâ*. § 35.

(3) Well., p. 49, d'après Maxime de Tyr, c. xxxviii, et Suidas, v. Θευσαρης.

(4) *Recueil*..., IV, p. 248 s.

(5) *P. G.*, VII, col. 133 : Οἱ Ἄραβες τὸν λίθον... προσεκύνουν.

(6) P. 45 ss.

(7) *CIS.*, II, p. 189 : « *Sed lapidem hujus generis traditione proavorum sacratum esse oportuit, nec aliquis novum offerre ausus esset, qui pro deo venerandus foret* ».

Quelle fut donc la raison d'être de ces pierres sacrées dont l'origine nous échappe?

On a allégué, on allègue encore le culte des montagnes. La pierre conique reproduit assez bien un sommet escarpé et on affirme que chez les Sémites le culte des montagnes était fort répandu. Nous retenons le rapprochement, mais nous ne pouvons considérer comme décisifs les exemples cités du culte des montagnes : Baal Liban, Baal Hermon, Zeus Casios. Il s'agit dans tous ces cas — et on pourrait grossir la liste — du Seigneur habitant la montagne du Liban, du Seigneur de l'Hermon, du Seigneur du Casios. Que la montagne soit de préférence le séjour de certains dieux, cela va de soi, et on dut même les traiter comme de très puissants maîtres. Mais il y en avait tant d'autres et de plus honorés! et quel rapport entre Astarté, à laquelle surtout le cône est consacré, et une montagne (1)?

La forme conique appliquée à une déesse montre que l'idée phallique n'explique pas tout. Cependant les renseignements que nous a fournis le Rev. Peters sur ses fouilles à Nippour nous contraignent à lui faire une place plus large que nous ne pensions d'abord. Entre certaines pierres sacrées dont la forme est seulement conique et les représentations les plus réalistes et les plus brutales, ce savant a trouvé des intermédiaires gradués qui ne lui permettent pas le doute (2). Mais il demeure que beaucoup de pierres sacrées ont une forme absolument neutre, et il semble donc que le symbole phallique ne soit qu'une déviation particulière d'une idée plus générale. Chez beaucoup de peuples il n'apparaît pas du tout.

On fait dire à Pline (3) que « les Syriens adoraient le dieu Adadu sous la forme de pierres qui frappaient par leur ressemblance avec certaines parties du corps humain comme les reins, les yeux et les doigts ». Mais Pline dit seulement qu'on donnait à des gemmes le nom de reins d'Hadad, etc., et que cet Hadad était par ailleurs adoré par les Syriens (4). Assurément l'image conique s'est peu à peu transformée en personne humaine sur les stèles de Carthage, mais il ne s'ensuit pas que l'idée primitive fût de représenter un corps humain ou une de ses parties.

(1) Les Salagramas, pierres adorées dans l'Inde comme les symboles de l'énergie féminine, sont déterminées par leur forme même à cette signification spéciale; cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscr.*, 1900, p. 472 ss.

(2) Cf. un *Kudurru* phallique, Roscher, *Lex. myth.*, v. *Nebo*.

(3) Halévy, *Mélanges*, p. 424.

(4) « Adadu nephros, ejusdem oculus, ac digitus dei; et hic colitur a Syris » (*H. N.*, XXXVII, 71, éd. Didot).

Wellhausen (1), à propos des Arabes, a dit que la pierre sacrée proprement représente l'autel. Cette théorie a été généralisée par W. R. Smith et adaptée à son système. L'autel est d'abord une simple pierre sur laquelle on verse le sang, mais ce sang, on entend le faire parvenir à la divinité : rien de plus efficace dans ce sens que de confondre l'autel avec le dieu, de tout réduire à une pierre sacrée. C'est très simple en effet, et il se pourrait bien que les Arabes en soient venus à cette unification. Porphyre le dit expressément, l'autel leur sert de *xoanon* ou d'idole rudimentaire (3). Clermont-Ganneau avait reconnu l'existence d'un Zeus Madbachos ou Zeus-autel; la découverte d'un Zeus Bômos lui donne pleinement raison (4).

L'habitude de faire couler le sang des victimes sur la pierre sacrée s'accorde bien avec cette idée. Il faut donc lui faire sa place, sans pour cela conclure qu'elle s'adapte partout.

Si la forme carrée de la pierre sacrée, d'ailleurs plus fréquente en Arabie, s'accommode assez de cette explication, pourquoi la forme conique des Cananéens? En toute hypothèse nous devrions nous demander pourquoi on a pris le parti de distinguer la pierre sacrée de l'autel et quel est le sens propre de la pierre sacrée.

Jusqu'à présent nous n'avons pas parlé des Chaldéens. Ce sont précisément eux qui nous fourniraient le mot de l'énigme, si, comme nous le pensons, leur tour à étages était l'intermédiaire entre la montagne et le cône qui s'efforce de la représenter.

Jensen a montré (5) que ces *ziqqurât* n'étaient pas autre chose que la terre entière réduite à l'imitation d'une montagne. Leur nom est E-KUR, « le temple montagne »; or la terre, d'après les conceptions cosmologiques, a la forme d'une montagne ou, selon nous, plus exactement, culmine en une montagne qui joint la terre au ciel. Les tours n'avaient pas toujours sept étages, mais elles étaient toujours censées représenter les sept espaces du monde. Dans le développement théologique, les sept étages correspondaient au soleil, à la lune, aux cinq

(1) *Reste*, p. 141.

(2) *Op. laud.*, p. 201 ss.

(3) Ap. Eus., *Præp. ev.*, 156 : καὶ Δουματῆνοι δὲ τῆς Ἀραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἔθυον παῖδα ὃν ὑπὸ βωμὸν ἔθαπτον, ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ.

(4) *Recueil...*, IV, p. 249.

(5) Lenormant (*Les Bétyles*, p. 12) citait « les sept pierres noires » du temple d'Ourouk, bétyles personnifiant les sept planètes; aujourd'hui on traduit « les sept zones ». En revanche les fouilles de Suse offrent une cérémonie que nous interprétons ainsi : le prêtre tient d'une main un vase, sans doute d'huile, et s'apprête à enduire de l'autre main la pierre conique (*Mémoires...*, I, p. 176; cf. Stade, *Geschichte*, I, p. 461, où l'objet semble être donné comme *achéra*). Le Rev. Peters est persuadé que cette pierre n'est autre chose qu'un phallus, rendu d'une façon conventionnelle.

planètes; mais il semble qu'à l'origine c'est la terre qu'on dressait vers le ciel (1).

Or il est évident qu'un temple de cette sorte n'était apte ni à contenir les fidèles, ni même à abriter la statue du dieu, à moins qu'on ne le couronnât d'un édicule (2). Mais il n'avait pas non plus ce but. C'était la demeure du dieu lui-même ou plutôt son incorporation. Il y était si bien que la tour se confondit avec le dieu lui-même. Du signe E-KUR on fit le substantif *ekurru* qui signifie « dieu », surtout au pluriel, *ekurrâte,* « les divinités, les dieux ». Et du coup l'idée ne manque pas de grandeur. Tout constructeur de temple qui a quelque idée du divin doit penser comme Salomon, du moins par instinct, sinon par une vue claire, que la maison qu'il a bâtie est bien petite pour contenir un dieu (3) ! Les Chaldéens prétendaient faire de leur édifice une réduction de la terre entière. Après avoir marqué l'enceinte sacrée et réduit en quelque sorte la sphère d'influence du divin, ils le logeaient par compensation dans une tour qui représentait « la montagne de tous les pays », c'est-à-dire celle qui joignait la terre au ciel.

Nous avons supposé de plus qu'une nouvelle réduction offrait l'image d'une pierre conique.

La stèle de Naram-Sin (4), trouvée à Suse, fait ici une pleine lumière. Dès qu'elle a été présentée à l'Académie des Inscriptions, M. Heuzey l'a décrite ainsi (5) : « Enfin la pièce capitale est une véritable œuvre de sculpture, une grande stèle en pierre, de 2 mètres sur 1^{m},05, qui se termine en pointe très allongée... Le sujet représente une scène de guerre dans les montagnes... Au sommet, un pic aigu, figuré géométriquement comme un cône inaccessible, sorte de bétyle naturel et gigantesque, touche le ciel, où brillent trois grands astres rayonnants ».

Cette stèle, qui date au moins de trois mille ans avant J.-C., c'est sûrement le prototype des stèles carthaginoises, dans lesquelles on voit figurer le bétyle avec la partie sidérale de la stèle placée au-dessus, où trônent la lune et l'astre. Naram-Sin, respectant le cône, a gravé son inscription à côté; ce n'est que plus tard que Choutrouk-Naḫḫunta, ne comprenant peut-être pas le symbole, s'est emparé du bel espace laissé libre. Nous ne prétendons pas que l'artiste ait voulu représenter

(1) *Kosmologie*, p. 185-195.
(2) Dès le temps de Goudéa, Inscriptions D, col. II, 11.
(3) C'est ce qu'Hérodote nous dit du temple de Bel à Babylone.
(4) Cette idée était particulièrement vivante chez les Sémites qui ont maintenu le sanctuaire à ciel ouvert pendant l'époque romaine.
(5) *Comptes rendus*, 1898, p. 677.

directement un bétyle; son cône est une montagne, mais déjà sous une forme conventionnelle qui contraste avec l'admirable sentiment réaliste de la stèle. On comprend dès lors très bien comment la partie montante de la terre, celle qui va toucher le ciel, a pu être représentée tantôt par une tour, tantôt par une pierre conique. L'identité symbolique de la pierre conique avec la ziqqurât paraît donc établie : d'ailleurs la pierre comme la tour représentait la divinité, s'identifiait avec elle; nous savons maintenant pourquoi : c'est que la tour avec son soubassement, la pierre avec son piédestal, étaient le symbole de la terre entière contenant le divin.

On objectera peut-être à notre explication de l'origine des pierres sacrées qu'elle ne s'applique qu'aux pierres coniques; que dire des pierres carrées des Arabes? Nous avons déjà indiqué que, dans un usage aussi complexe, on n'était pas obligé d'adopter partout la même explication. Si chez eux, à cause de la pauvreté qui simplifie tout, la pierre sacrée servait d'autel, la forme carrée s'imposait. Nous avons cité Dhou'l-Khalasa avec sa forme de couronne. On lit dans Wellhausen (1) : « On trouve bien des constructions comme les *Gharîjân* près de Hira, mais elles n'ont aucun vide à l'intérieur et ne sont rien de plus que de grands ansab artificiels. Il faut peut-être y rattacher les *Batîle* aditiques, c'est-à-dire primordiaux, qui ne servent plus aux sacrifices, et qui sont décrits par Iaqoût, I, 490, Hamd. 140, comme de hautes tours carrées ». En lisant ce passage, je me dis que nous avions là un nouvel intermédiaire tout à fait significatif de la tour à la pierre sacrée. Mais Wellhausen ne parle que de tours carrées : dans Iaqoût (2) il s'agit d'une construction carrée à la base, pointue au sommet, haute d'environ quatre-vingts coudées... Peut-on souhaiter un accord plus frappant?

Faut-il donner à ces pierres sacrées le nom de *bétyle?* C'est une question en somme secondaire, et peu importerait, n'était l'abus insigne qu'on a fait de ce mot pour dénaturer le célèbre culte de Jacob à Béthel. Cette expression est souvent cause d'une confusion extrême, et si la confusion a pu exister aussi dans l'antiquité, il sied de marquer avec précision ce qui doit être distingué.

Aucun texte sémitique ne désigne la pierre sacrée sous le nom de

(1) *Op. laud.*, p. 102.

(2) Mochtariq, *sub verbo* : بتيل حجر بناء باليمامة عاديّ مرتفع مربّع الاسفل محدّد الاعلى يرتفع نحو ثمانين ذراعا. Batil n'est évidemment pas dans la pensée du géographe arabe en relation avec בית אל et un rapport étymologique serait difficile à établir, quelque séduisante que soit l'hypothèse.

Béthel « ou maison de Dieu », quoique ce nom parût être la conclusion naturelle des idées que nous avons cru reconnaître chez les anciens. Les Grecs ont les mots Βαίτυλος et Βαιτύλιον. Mais il est fort douteux qu'ils dérivent de Béthel, la transcription du *taw* en τ n'étant pas normale. Béthel est représenté chez les Grecs par Βαιθήλ et Βαιθάλη (H. Étienne) (1). La dérivation de Βαιτύλιον, niée par Halévy, est très nettement mise en doute par Dillmann (2). Quant à l'identité des choses, W. R. Smith se montre fort réservé (3). Et en effet, quoi qu'il en soit des confusions possibles, les bétyles étaient pour les anciens non des pierres sacrées, objet d'un culte public, mais des pierres qui étaient censées se mouvoir sous des influences magiques. Philon de Byblos dit : « des pierres animées (4) ». Ce texte si souvent cité est beaucoup moins clair que tout un passage de Damascius qui nous a été conservé par Photius (5). Il devrait être lu par ceux qui parlent de bétyles à tout propos. On y voit paraître un certain Eusèbe qui était constitué gardien et interprète d'un bétyle. Tantôt il se mouvait dans l'air, tantôt il demeurait caché sous ses enveloppes, tantôt il paraissait aux mains de son impresario. C'était un aérolithe qu'Eusèbe, poussé par une force mystérieuse, avait été recueillir pendant qu'il tombait près de l'ancien temple d'Athéné, à deux cent dix stades d'Émèse. Il n'était pas le maître de disposer de ses mouvements, *comme cela arrive pour d'autres,* mais il le priait. C'était une sphère, d'un empan de diamètre, qui pouvait d'ailleurs se resserrer et se dilater. Il rendait des oracles avec un léger murmure qu'Eusèbe interprétait. Le démon qui le mouvait n'était pas du premier rang, mais d'autres étaient consacrés soit à Kronos, soit à Zeus, soit au soleil ou aux autres dieux. C'est un bétyle de ce genre, de petites dimensions et emmailloté, que Kronos dévore en place de Jupiter (6).

Le bétyle est toujours censé venir du ciel (7) et se mouvoir de lui-

(1) Βαιθὴλ· θεῖος ναὸς ἢ τόπος et Βαιθάλη, οἶκος Θεοῦ : l'explication est très correcte, pourquoi ne l'a-t-on pas donnée à Βαιτύλιον?

(2) Halévy, *Mélanges*, p. 425; Dill., *Genes.*, p. 337 : « mindestens sehr fraglich ».

(3) « The use of baetylia ors mall portable stones to wich magical life was ascribed, hardly belongs to the present argument » (p. 210, note).

(4) Ἔτι δέ, φησιν, ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος.

(5) Extrait de la Vie d'Isidore, *Biblioth.*, CCXLII, *P. G.*, t. CIII; col. 1292 s.

(6) Hes., *Etym.* Βαίτυλος· οὕτως ἐκαλεῖτο ὁ δοθεὶς λίθος τῷ Κρόνῳ κτλ. M. Mayer et Svoronos maintiennent énergiquement l'étymologie de βαίτη, « peau de chèvre », dans le dialecte crétois; cf. Roscher, *Lex. myth.*, II, col. 1524.

M. Vernes dit à son tour : « Nous ne sommes pas convaincu que les mots grecs βαίτυλος et βαιτύλιον dérivent de l'hébreu Béthel » (*Revue de l'histoire des religions*, 1902, p. 246).

(7) Comme l'a noté Lenormant (*Les Bétyles*, p. 12), Baitylos est fils d'Ouranos et c'est Ouranos qui fabrique les bétyles : pour Pline, c'est une céraunie (*H. N.*, XXXVII, 51). Son texte

même; il est toujours habillé. Les bétyles sont un indice de la fureur superstitieuse de l'époque gréco-romaine, relevant beaucoup plutôt de la magie privée que des grands cultes publics.

Stèles et Cippes (1).

Peu de sujets offrent plus de confusion dans les différents auteurs que celui des pierres sacrées, stèles et cippes. Et cette confusion est intrinsèque à la matière, car il est indéniable qu'elle s'est produite. Dans l'antiquité, le cippe a pu passer, à un moment donné, pour une image de la divinité elle-même. De là une assimilation à la pierre sacrée ou soi-disant bétyle. Quelques-uns ne voient même dans les stèles gravées qu'un bétyle s'expliquant lui-même. C'est ainsi que M. le Dr Carton écrit (2) : « Quand les fidèles de Baal commencèrent à perdre de vue le sens de la stèle allongée, ou lorsqu'ils crurent que sa forme seule était insuffisante pour rappeler les attributs du Dieu, ils furent amenés à graver sur leurs ex-voto ses autres symboles ». Mais si cette transformation du bétyle en stèle s'est opérée, ce ne sera pas du moins en terre punique, peu de temps avant notre ère, puisque nous voyons maintenant la stèle de Naram-Sin contenant déjà le cône sacré..., et cela seul donne à réfléchir. Nous essaierons donc de suivre sur une autre voie la marche des idées religieuses.

S'il est assez difficile de comprendre comment la pierre a pu devenir l'objet d'un culte, elle est comme désignée par la nature pour servir de point de repère et d'appui, soit pour les conventions humaines, soit pour les souvenirs. Elle est aussi apparente, plus apparente que les arbres; elle demeure immuable et se trouve toujours à portée. Tel pic d'une forme caractéristique a dû souvent guider le nomade dans ses courses et, par une transition naturelle, marquer la limite entre les campements des tribus. Aujourd'hui encore, ce sont des pierres non façonnées qui séparent le Djébâl du Chéra. Il était facile d'ailleurs de rouler une grosse pierre ou d'entasser des

ne favorise guère la confusion courante, aussi est-il peu cité intégralement : « Sotacus et alia duo genera fecit ceraunia, nigræ rubentisque, ac similes eas esse securibus : iis, quæ nigræ sunt et rotundæ, urbes expugnari et classes, easque betulos vocari : quæ vero longæ sunt, ceraunias ».

(1) La distinction entre la stèle et le cippe n'est pas toujours très marquée dans l'usage. Nous disons stèle quand la surface est plane, l'épaisseur moindre que la largeur, comme si le but était surtout de ménager un espace pour l'ornementation ou l'écriture; le cippe se rapproche plus de la forme d'un pilier.

(2) *Nouvelles archives des missions*, VII, p. 422.

cailloux au lieu qu'on voulait déterminer. Et en même temps qu'une marque, c'était le souvenir d'un accord. De sorte que si l'on n'est pas résolu d'avance à refuser aux hommes anciens d'autres concepts que ceux que dominerait l'idée religieuse, on peut voir dans la stèle une institution toute rationnelle. La pierre est naturellement commémorative. Elle est votive par la même raison, comme l'attestation d'un vœu accompli après qu'on a été exaucé; c'est le témoignage d'une grâce obtenue et du sacrifice promis qu'on a fidèlement exécuté. Il était d'ailleurs assez indiqué dans tous ces cas de mettre la pierre dans un rapport très étroit avec la divinité. Si la pierre est une borne, elle doit être inviolable, et, placée sous l'invocation de la sanction divine, elle rappellera la vigilance du dieu et finira par le représenter. Parfois, s'il s'agit de vœu fait à un dieu, c'est lui qu'on dessinera sur la pierre ou qu'elle figurera. Mais rien ne s'oppose à ce que la pierre soit aussi le souvenir et la représentation d'une personne humaine, d'une action d'éclat, d'une convention quelconque.

Passons maintenant en revue les différents peuples sémitiques.

Chez les Chaldéens on trouve les différents usages de la pierre auxquels nous venons de faire allusion (1). La pierre est borne et consacrée à la divinité, mais elle n'est pas la divinité elle-même ni même son symbole dans le sens matériel et grossier du dieu Terme. Aussi loin que nous pouvons remonter, la divinité, distincte de la pierre, y exerce seulement son action morale et rétributrice. Telle pierre se nomme : « Nabû garde la borne des champs », telle autre : « Ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justice (2) ». Les symboles des dieux sont représentés sur les bornes cassites, mais le nombre même de ces dieux indique qu'il n'y a aucun lien trop étroit entre eux et la pierre.

Quant aux stèles commémoratives des Assyro-Babyloniens, on sait qu'elles sont innombrables. Lorsqu'il s'agissait d'une fondation pieuse, les titres retrouvés étaient l'occasion, semble-t-il, plutôt que l'objet d'un culte. Téglatphalasar ayant découvert les stèles commémoratives de son père Chamchi-Raman, il les oignit d'huile, répandit des libations, les remit à leur place (3). Il demande qu'on en fasse autant

(1) On ne rencontre pas la racine נצב employée dans ce but comme chez les autres Sémites. Le mot ordinaire pour la stèle est *naru;* mais ce mot paraît dérivé d'un idéogramme NA-RU-A, beaucoup plus communément employé, de sorte qu'il pourrait se faire que le mot sémitique primitif ait disparu. *Naru* désigne la stèle en pierre, *temenu* le barillet d'argile contenant le titre de fondation, *kudurru* la borne.

(2) Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, p. 91.

(3) Tig. VIII, 47 : « nari ša Šamši Ramman abiia šamnî apšuš niqu aqqi ana ašrišunu utir ».

pour les siennes. Le plus grand nombre des stèles est relatif aux constructions des temples et aux conquêtes. Les inscriptions funéraires devaient être très rares; cependant le P. Scheil en a produit une très récemment (1).

Le type du cippe a été employé dans un but purement commémoratif, par exemple dans le fameux obélisque qui est un récit des campagnes de Salmanasar. La forme pointue semble ici exigée par la nature; un pilier isolé se terminera aisément en pointe, à moins qu'il ne porte une statue. La stèle de Naram-Sin a la forme pointue, peut-être simplement par suite du sujet représenté; d'ailleurs M. de Morgan (2) pense que « le sculpteur, ayant profité de la forme naturelle de la pierre, l'employa sur toute son étendue sans chercher à lui donner la symétrie qu'on serait en droit d'attendre d'un bas-relief de cette importance ».

Chez les Cananéens, cippes et stèles ont nettement le caractère commémoratif et votif, qu'il s'agisse des dieux ou des hommes (3); la forme importe peu, stèles et cippes ont le caractère commémoratif, stèles et cippes ont le caractère votif.

La pierre commémorative est tout d'abord le monument funéraire. L'étymologie de *monumentum* par *monet mentem* de S. Augustin n'a que l'inconvénient d'être surchargée; le mot vient certainement de *moneo*. Assurément la pierre n'incorpore pas ici une personne divine. La pensée est parfaitement claire. Le mort doit être soigneusement enseveli et par conséquent enfoui profondément, mis autant que possible à l'abri de toute profanation. Mais il ne se résigne pas à l'oubli. Au-dessus de sa demeure d'éternité où il est couché avec les Refaïm il veut encore faire figure parmi les vivants. Son tombeau sera donc surmonté d'une stèle ou d'un cippe. Tout cela est dit expressément dans les inscriptions phéniciennes, et c'est un des points où elles s'accordent le mieux avec la Bible, car c'était aussi le motif qui poussait Absalom à se bâtir un monument afin que son souvenir ne

Les éditeurs de *KB.* traduisent : « je fis un sacrifice » au lieu de « je fis une libation »; les deux sens sont possibles, la libation semble s'accorder mieux avec l'onction.

(1) *Recueil de travaux*, t. XXII, p. 154. Cf. *RB.* 1901, p. 140. Cf. un autre exemplaire parallèle publié par M. Thureau-Dangin dans *Orient. Litter. Z.* 1901, col. 5 s.

(2) *Mémoires*, I, p. 145.

(3) Nous croyons que si נצב est employé dans le sens vague de « stèle, cippe », même « statue » d'un dieu comme dans les inscriptions de Hadad et de Panammou (Sindjirli), le mot מצבת signifie toujours un monument funéraire, sauf dans l'inscription de la Couronne à Athènes. Nous reviendrons sur l'usage biblique; la מצבת dans le sens purement funéraire se retrouve dans les inscriptions juives du moyen âge avec ou sans קבורת; cf. *Bull. arch.* 1897, p. 201 et *passim*; Clermont-Ganneau, *Revue critique*, 2 fév. 1880.

fût pas oublié (1). Ces cippes funéraires étaient très fréquents et il ne faut point hésiter à considérer comme tels un certain nombre de monuments sur lesquels les éditeurs du *Corpus* n'ont point voulu d'abord se prononcer catégoriquement, les traitant soit comme votifs, soit comme funéraires (2). Parmi eux un fort beau cippe, souvent cité comme pilier sacré, dont la base carrée a $0^m,58$ de large et $0^m,39$ de haut, l'obélisque lui-même $1^m,37$ de haut sur $0^m,41$ de large, avec un couvercle pyramidal de $0^m,30$ de hauteur (3). Nous n'insistons pas sur les formes très variées de ces monuments, mausolées, caissons, etc.; on peut en avoir des échantillons intéressants dans Perrot et Chipiez et surtout dans le *Corpus* des inscriptions phéniciennes, avec l'influence grandissante de l'art grec.

Mais si nous avons considéré comme funéraires des cippes que leur forme même semblait indiquer comme des piliers sacrés, nous sommes loin de partager l'exagération de ceux qui font des stèles funéraires des innombrables ex-voto de Tanit trouvés à Carthage. Ce sont bien des stèles votives, les inscriptions en font déjà absolument foi; on a voulu conserver le souvenir d'une prière exaucée, d'un vœu accompli. Était-ce précisément le dieu qu'on voulait représenter? Nullement, car dans un des plus beaux modèles du genre, deux colonnes sont dédiées au seul Melqart de Tyr; c'est comme une réplique faite à Malte des deux célèbres colonnes du temple de Melqart à Tyr dont Hérodote ne dit pas qu'elles représentassent le dieu (4). La base de Cagliari supportait probablement les deux cippes consacrés au Baalsamaïm de l'île des Éperviers (5). Manifestement ici le cippe se

(1) On disait avoir fait bâtir son cippe « de son vivant », למבחיו (ph. 46), mais on disait aussi que c'était un מצבת בחים, « un cippe parmi les vivants » (ph. 58 et 59), bâti quelquefois par l'héritier du défunt (n° 58) et plus expressément מצבת סכר בחים, un « cippe mémoire parmi les vivants » (ph. 116). Il était placé au-dessus du sarcophage déposé lui-même dans un creux du rocher, על משכב נחתי לעלם, « au-dessus de la couche de mon repos éternel » (ph. 46). Cf. II Sam., XVIII, 18.

(2) Par exemple le ph. en basalte noir; les éditeurs ne sont pas loin d'en faire un bétyle honoré du nom d'Echmoun-Adoni... mais ce nom est le troisième de cette sorte, il appartient à la même catégorie que ph. 42 et 44 qui sont funéraires; ph. 44 est lui-même caractérisé par sa ressemblance avec ph. 47, et ph. 42 est expliqué par ph. 45 où le mort dit : ἐνθάδε κεῖμαι. Funéraires aussi 46, 57, 58, 59, 61.

(3) Cité comme pierre sacrée par Benzinger, *Arch.*, p. 380, et par le dict. de Hastings, v. *Pillars*.

(4) Cf. ph. 122 et 122 *bis*; vers 150 av. J.-C; les deux cippes sont brisés au sommet; la hauteur actuelle, base comprise, est de $1^m,05$. Cf. HÉR., II, 44.

(5) Ph. 139, consacré לבעלשמם (*sic*) באינצם, dans l'île des Éperviers : « *Nomen loci ubi est templum fuit indicatur præposita particula* ב » (les éditeurs, p. 183). Il y avait avec les cippes des הנסכם probablement = χωνευτά. Étaient-ce des ornements en métal achevant le fût, ou des statues? Cf. I Reg., XIV, 9 d'après LXX χωνευτά = מסכות.

transforme en pilier sacré ou plutôt il se propose de reproduire l'image de piliers célèbres, car il est remarquable que dans les cas de ce genre on se réfère à un Baal localisé ailleurs ; on pourrait comparer les petits sanctuaires votifs de la piété populaire, images des sanctuaires vénérés (1).

Quoi qu'il en soit du caractère propre de ces stèles, il est clair que ce ne sont point des pierres sacrées dans le même sens que les prétendus bétyles ; le caractère de reconnaissance pour un bienfait est encore ici manifeste, l'origine humaine constatée et attestée. Plus clair encore est le sens commémoratif des ex-voto de Carthage et des sanctuaires africains déjà si nombreux recouvrés par le zèle de nos explorateurs et de nos officiers archéologues. La forme importe peu et ne marque nullement l'évolution de la barbarie à la civilisation, de l'animisme grossier au symbolisme subtil. C'est bien en effet une question de plus ou moins de culture et de ressources, mais à la même époque et sous l'empire des mêmes idées. M. le capitaine Hilaire a trouvé à l'Henchir-R'çass des pierres presque brutes, des stèles à sommet pyramidal, des stèles avec représentations (2). Comme l'ont très bien dit MM. Berger et Cagnat : « la stèle ne constituait pas à elle seule l'offrande ; elle ne devait être, le plus souvent du moins, que le monument durable d'un sacrifice fait en accomplissement d'un vœu (3) ». Ce qui le prouve bien, c'est qu'on déposait au pied de la stèle soit une table à libations, soit des vases contenant les ossements incinérés des victimes. Quelques-uns de ces vases exhumés à Henchir-R'çass, à Dougga, à Saint-Leu (4), contenaient encore des poignées d'ossements. Les tables sont décrites par M. le Dr Carton (5) : « Au pied de deux stèles en place ont été trouvées des *mensae*, pierres à libations, plates, de forme rectangulaire, offrant à leur face supérieure cinq godets, dont quatre sont dans ses angles et le cinquième, de dimension un peu plus grande, au centre ». Ces stèles, votives à l'origine, pouvaient facilement devenir pour la famille du donateur comme le foyer de son culte particulier. Le sacrifice originaire était sans

(1) Les deux cippes ph. 123 et 123 *bis* sont dédiés à Baal Khamôn qui était sans doute aussi étranger à Malte ; le punique 198 est dédié à מלכת d'Égypte (mal rendu par les éditeurs qui ont pris נצב dans le sens de « préfet ») ; au ph. 380 (Carthage) le nom de la déesse demeure assez mystérieux : « la grande mère ». Nous ne voudrions cependant pas poser de principe absolu, car il semble que le mot נצב dans son union assez énigmatique avec מלכבעל a pris en Afrique un sens un peu différent (cf. la note des éditeurs sur ph. 194).

(2) *Bull. arch.*, 1898, p. 177 ss.

(3) *Bull. arch.*, 1889, p. 257.

(4) Sur Saint-Leu cf. *Bull. arch.*, 1899, p. 463, observation de M. Gsell.

(5) *Nouvelles archives des Missions*, 1897, p. 399, à Dougga.

doute souvent renouvelé. M. le capitaine Hilaire a conjecturé d'après l'étendue des ruines de l'Henchir-R'çass que le nombre des sièles devait correspondre à celui des familles. Dans des sanctuaires de campagne à ciel ouvert, vrai type des hauts lieux, ces stèles étaient donc autour de l'autel, centre du culte général, comme des chapelles familiales. Les auteurs modernes, par la seule inspection des lieux, parlent comme certains auteurs anciens (1). Or nous ne saurions assez le répéter, toutes les fois que ces pierres parlent, elles attestent leur caractère votif; elles sont consacrées à tel dieu, elle ne sont pas la forme sensible de tel dieu. C'est dans cette affirmation qu'il faut chercher le sens véritable de cet objet sacré.

La représentation du dieu ne pouvait manquer cependant de se glisser ici, mais il semble que ce fut ordinairement par la voie du dessin, c'est-à-dire d'une façon dérivée. On voulut représenter sur la stèle l'image du dieu auquel on devait un bienfait. Et précisément si la stèle elle-même avait été une pierre sacrée, l'incorporation de la divinité, on n'aurait pas éprouvé le besoin de graver sur la stèle elle-même le symbole de la pierre sacrée. Rappelons d'ailleurs le principe fondamental qu'une pierre érigée dans une circonstance déterminée et pour un but marqué ne devait pas passer si tôt chez les Sémites pour une chose en soi divine. Le sens symbolique de la pierre conique ne pouvait être oublié ni risquer de l'être au moment où on l'inscrivait sur la stèle elle-même. C'est en effet la pierre sacrée proprement dite, le soi-disant bétyle, que nous reconnaissons dans le fameux symbole de Tanit, répété à satiété sur les stèles carthaginoises. Ici nous admettons volontiers une évolution, et cette évolution est l'explication des formes différentes du symbole, dont les variations ont dérouté les chercheurs. Ses phases sont bien suivies par M. le Dr Carton (2) : « Ainsi, image de la pierre conique ou de l'autel surmonté du croissant, puis figuration symbolique de la divinité devenant peu à peu une effigie divine, mais à face humaine, enfin simple représentation du fidèle qui l'honore : symbolisme, anthropomorphisme, *humanisation,* telles sont les phases successives par où a passé ce symbole à Thugga, et sans doute dans presque toute l'Afrique ».

(1) *Bull. arch.*, 1891, p. 255 ss. M. Gauckler : « Ces ex-voto devaient donc être simplement groupés dans une sorte d'enceinte à ciel ouvert, autour d'un autel qui reste à découvrir, et le sanctuaire de Tubernuc devait ressembler à ceux que nous connaissons déjà dans la même région ». Étienne de Byzance : σημαίνει δὲ, ὡς φησὶ Φίλων, νάσιβις τὰς στήλας, ὁ δὲ Οὐράνιος [illegible] σημαίνει τῇ Φοινίκων φωνῇ λίθοι συγκείμενοι, συμφορητοί. Lagarde qui cite ce texte, [illegible], p. 25, ajoute fort justement : « vgl. die um [illegible] stehenden Pfeiler ».

(2) *Nouvelles Archives des Missions*, t. VII, p. 430.

Ce qui demeure un sujet d'étonnement, c'est l'immutabilité essentielle qui préside à cette évolution et qui règle toutes les variations de détail. Les stèles d'Afrique contiennent, comme celle de Naram-Sin, le double registre fondamental : le ciel avec ses astres ou la représentation gréco-romaine d'un dieu, la terre avec sa pierre sacrée plus ou moins transformée, et souvent l'indication du sujet : victoire chez Naram-Sin, ordinairement sacrifice religieux en Afrique. La stèle est donc bien commémorative et représentative, elle ne répond nullement à l'instinct obscur qui chercherait un dieu dans la pierre.

Mais au sein de la confusion antique, quand le culte des pierres sacrées existait réellement, quand la stèle était devenue si nettement représentative de la pierre sacrée elle-même, qui pourrait affirmer que jamais la barrière n'a été franchie et que la stèle n'a pas aussi été à la longue l'objet d'un culte? En tout cas, par la représentation même d'objets divins, elle perdait le caractère neutre que lui donnait son but général d'instrument commémoratif. On comprend dès lors très clairement la législation des Hébreux relativement aux stèles ou *masseboth*.

Sans nous placer au point de vue de la religion révélée et des Israélites, nous ne pouvons éviter ici de consulter la Bible, ne fût-ce que pour les renseignements qu'elle donne sur les cultes cananéens. Ne pouvant scinder le sujet, nous passerons en revue tous les textes où il est question de masseboth.

Une opinion presque régnante dans certains cercles veut que les masseboth aient été à l'origine de véritables pierres sacrées, objets d'un culte, symboles de la divinité. Ce serait par une atténuation *ad usum Delphini* que les écrivains bibliques postérieurs, n'osant rayer de l'histoire des patriarches les masseboth qui en faisaient authentiquement partie, leur auraient donné pieusement un simple caractère commémoratif. M. Benzinger, dont l'*Archéologie* est presque un manuel classique en Allemagne, écrit (1) : « Le menhir répond à la massèbâh de l'A. T.; la pose et la vénération de pareilles pierres descend donc dans certains cas jusqu'aux temps historiques (Gen., XXVIII, 18-22; XXXI, 34 ss.; Dt., XII, 3; XVI, 22, etc.). Leur désignation comme bêth'êl, c'est-à-dire « maison de Dieu », en grec *baitylion*, montre qu'elles étaient à l'origine considérées par les Sémites comme la demeure d'une divinité. Dans le culte postérieur des Israélites elles furent légitimées par leur transformation en pierres mémoriales qui devaient rappeler un événement important de l'histoire israélite, spécialement une apparition de

(1) *Hebraeische Archaeologie*, p. 56.

Iahvé (Gen., xxviii, 18) ». Sans doute il faudra aussi considérer le caractère commémoratif des stèles chaldéennes et phéniciennes comme une pieuse fraude? En attendant qu'on y soit arrivé, nous chercherons une explication plus simple (1).

1) La Bible connait d'abord la *masseba* funéraire ; ce point ne souffre ni doute ni difficulté et le caractère commémoratif de ces stèles n'a pas besoin d'être mis en lumière, surtout après ce que nous avons dit des cippes phéniciens ; on connaît le cippe de Rachel (Gen., xxxv, 20) et celui d'Absalom (II Sam., xviii, 18). Quoique le mot de *iad,* « main », ait été employé aussi dans ce sens, peut-être à cause de la forme du monument, cependant masseboth a persisté jusque dans la basse épigraphie juive.

2) On a connu aussi les masseboth représentant les personnes. De même qu'à l'Henchir-R'çass les stèles correspondaient au nombre des familles, les douze masseboth élevées près l'autel de l'Alliance représentaient les douze tribus d'Israël (Ex., xxiv, 4). Il y a là à la fois représentation et mémoire de l'événement le plus solennel. Personne n'oserait prétendre que dans ce second cas le caractère commémoratif est adventice ni que la pierre ait été dépouillée après coup de son caractère divin.

3) Il y a l'histoire de Jacob (Gen., xxviii, 18-22 ; xxxi, 13 ; xxxv, 14). Nous ne pouvons nous étendre très longuement ; il faudrait un commentaire détaillé.

M. Weinel écrit dans la plus savante Revue relative à l'A. T. (2) : « Que l'on vît en effet dans la pierre la maison, l'enveloppe, le corps du dieu — comme le corps humain est la demeure de l'âme, — c'est ce que prouve encore évidemment la manière dont Jacob traite la pierre ». Que fait donc Jacob? il fait sur la pierre une libation et une onction d'huile... et le scandale n'est pas grand, car c'était précisément ce que faisaient les princes assyriens en retrouvant les stèles de fondation de leurs prédécesseurs... Il n'y a pas ressemblance, il y a identité d'action (3)... Expliquerons-nous les Sémites par eux-mêmes ou par nos idées préconçues? La tradition a donc parfaitement bien compris le texte, il s'agit de la fondation d'un sanctuaire. Tout ce que la critique peut ajouter — et cela a son importance, — c'est

(1) Marti est beaucoup plus correct : « Die Meinung war nicht dass sie selber die Gottheit seien ... die Masseba galt so sehr als das Kennzeichen einer Stätte, da die Gottheit sich kundthat... » (*Gesch. der Israelit. Rel.*, p. 27 s.).
La pensée de M. Firmin n'est qu'esquissée : « puisque le Dieu des patriarches a des pierres sacrées pour symbole et pour sanctuaire » (*Rev. du clergé français*, 15 oct. 1900, p. 344).

(2) *ZATW.*, 1898, p. 49.

(3) Les termes sont en tout cas aussi semblables que possible. Gen., xxxv, 14 : ויסך עליה [illegible] et d'autre part : *samni apšuš niqu aqqi.*

que probablement le sanctuaire existait déjà (1). C'était du moins un lieu sacré, où le voyageur était plus sûr de trouver un asile. Jacob reconnaît avec étonnement que son Dieu était là, il l'invoque et la stèle est déjà le signe du vœu qu'il accomplira plus tard (2); c'est ce qu'on lit à satiété sur les stèles phéniciennes : « car il a entendu sa voix et l'a béni ».

4) Une autre maṣṣeba encore plus nettement commémorative est celle que Jacob élève lors de son traité avec Laban (Gen., xxxi, 45, 51 s.). Les analogies avec les *Kudurru* assyriens sont indiscutables, et ces derniers n'ont pas sans doute été retouchés par scrupules théologiques. La stèle est un témoin; elle représente, si l'on veut, la vigilance du souverain Juge, à l'instar du Kudurru dont le nom était : « ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justice ». La maṣṣeba n'est pas plus l'incarnation de la divinité que le tas de pierres qui lui est associé dans cet office (3); de plus, il n'est nullement insinué qu'elle ait servi d'autel comme le prétend W. R. Smith (4). La stèle signe ou frontière se retrouve dans Isaïe (xix, 19) avec le double caractère d'une indication et d'un témoignage.

5) Une maṣṣeba pouvait donc avoir sa place dans le culte de Iahvé, mais il y avait à redouter un double obstacle. Toutes les stèles existant en Canaan au moment de l'entrée des Israélites étaient en fait consacrées aux baals, et, sans incorporer la divinité, elles devaient donc naturellement être un objet défendu aux Israélites. En soi, rien n'eût empêché d'élever des stèles à Iahvé, et cela se fit selon toute apparence pendant un certain temps; il est difficile de dire si les stèles dont parle Osée avaient en elles-mêmes ou seulement d'après les circonstances un caractère dangereux (Os., iii, 4; x, 1). Ces stèles, œuvre de la piété populaire, étaient l'ornement obligatoire des hauts lieux et portaient par conséquent ombrage au sanctuaire de Jérusalem. Celui-ci, avec ses objets sacrés déterminés, luxueux, et en petit nombre, ne comportait pas les stèles, d'autant que par leur nature elles tournaient facilement à l'image et pouvaient induire à l'idolâtrie (5). Il y

(1) Il semble que lorsqu'on oint une stèle de fondation, c'est toujours celle d'un autre; voir les exemples cités par F. Delitzsch, *AHW.*, p. 550.

(2) Lorsque Jacob dit : « cette pierre me sera maison de Dieu », il est impossible de ne pas voir que l'idée est renforcée pour arriver au jeu de mot Beth-el.

(3) Selon nous, la מצבה est de E., le גל de J.; la fusion des deux récits complique un peu l'intelligence des faits. Toutes ces maṣṣeboth sont attribuables à l'Elohiste, gage sérieux de sa valeur historique.

(4) *Op. laud.*, p. 202.

(5) Dans Michée (v, 12) on voit que les maṣṣeboth étaient façonnées et l'objet d'un culte en même temps que les statues.

eut là un changement par rapport aux usages des patriarches, qui pourrait le nier? mais nullement une dissimulation voulue des pratiques antérieures. Le Deutéronome devait forcément condamner les stèles cananéennes avec le reste du matériel religieux des gens du pays (1); il était très prudent qu'il comprît dans sa prohibition toutes les stèles quelconques des hauts lieux et la mesure fut complétée par l'interdiction générale des stèles, même auprès de l'autel officiel de Iahvé (2).

Les réformes religieuses mentionnent presque toujours les stèles à propos de hauts lieux, elles sont brisées (3).

6) De même que la stèle tournait au pilier chez les Phéniciens, un texte de Jérémie (XLIII, 13) applique le mot de maṣṣeba aux obélisques d'Héliopolis. Il y a là un indice précieux; les maṣṣeboth pouvaient donc recevoir d'assez grandes dimensions.

7) Il ne reste que le texte d'Ézéchiel (XXVI, 11) qui paraît métaphorique ainsi que celui d'Isaïe (VI, 13).

Nous pensons que ce simple exposé suffit à montrer que les maṣṣeboth ont dans la Bible le même sens que dans l'épigraphie et que leur vrai caractère n'a jamais été altéré de parti pris. Il faut seulement reconnaître, à la lumière des textes épigraphiques, que ce caractère était très complexe, neutre en principe, mais susceptible d'une spécialisation dangereuse à laquelle la religion d'Israël a obvié.

Les mêmes distinctions doivent être faites si l'on veut avoir une idée exacte des stèles arabes (*nuṣb*, pl. *anṣâb*, ou *menṣab*), dont le nom est l'équivalent exact des maṣṣeboth, et nommées aussi *gharî* (pl. *ghariyân*), parce qu'on les frottait avec le sang du sacrifice. Wellhausen, ne tenant guère compte que de cette particularité, les définit (4) : « la

(1) Ex., XXIII, 24; XXXIV, 13 (passages deutéronomistes); Dt., VII, 5; XII, 3.

(2) Dt., XVI, 22; Lev., XXVI, 1.

(3) I Reg., XIV, 23; II Reg., XVII, 10; XVIII, 4; XXIII, 14; II Chr., XIV, 2; XXXI, 1. Dans II Reg., X, 26 s., nous croyons que le texte est altéré. Il faut d'abord lire avec Klostermann d'après le grec de Lagarde עד דביר au lieu de l'impossible עד עיר; on est toujours dans le temple, une élite pénètre jusqu'à la cella. On fait sortir les maṣṣeboth du temple pour les *brûler!* C'est évidemment impossible. Sieg.-Stade lisent אשרת qui est possible; mais nous préférons מסכת qui est moindre comme changement textuel; on brûle la statue fondue comme le veau d'or (Ex., XXXII, 20), en supprimant ensuite בית avec LXX [B]. La seconde fois encore, מצבת ne convient guère avec וישרפוה : il vaudrait mieux lire מזבח avec Sieg.-Stade ou effacer l'incise avec Klostermann comme une glose marginale destinée à corriger le pluriel du v. 26. De toute façon il est impossible de conclure que מצבה signifie ici la statue de Baal. Le texte entier serait à restituer ainsi : « et ils allèrent jusqu'au sanctuaire (ἕως τοῦ ναοῦ, Luc.) du temple de Baal, et ils enlevèrent la statue de Baal et la brûlèrent (et ils détruisirent l'autel de Baal) et ils détruisirent le temple de Baal et en firent un cloaque... ».

(4) *Reste...*, p. 141.

pierre sacrée qui proprement représente l'autel ». Mais ce n'est pas ainsi qu'elles nous apparaissent dans le témoignage de beaucoup le plus ancien, celui d'Hérodote (1). Là elles sont bien en fait *ghariyân* sans être ni des divinités ni des autels. L'homme qui veut en unir deux autres par une alliance indissoluble leur incise la paume de la main près du grand doigt et prenant au vêtement de chacun un petit tampon il oint avec le sang sept pierres placées au milieu et il invoque en même temps Dionysos et Uranie. Les pierres ne répondent par leur nombre ni aux dieux, ni aux personnes, car les témoins ne viennent qu'après et leur nombre n'est pas indiqué. Le chiffre de sept est le nombre sacré des Sémites, spécialement en matière de serment; il exclut l'idée d'autel. Les pierres sont évidemment des pierres commémoratives. Ce caractère s'est perpétué, et, comme le reconnaît Wellhausen (2), la coutume s'est conservée de jurer par les anṣab qui entourent tel et tel dieu. Chez les Arabes les anṣab indiquent la limite de l'enceinte sacrée; elles jouent donc aussi le rôle de bornes, de limites inviolables.

Et il n'est pas prouvé du tout que les deux Gharîyân des environs de Hira ne sont pas, comme le dit la légende arabe, des cippes mortuaires. Wellhausen (3) le nie parce qu'on les frottait du sang d'une victime humaine. Mais quand cela serait certain, il ne faudrait pas se hâter d'affirmer que jamais victime humaine n'a été immolée en Arabie à des mânes illustres.

Lorsque W. R. Smith refuse de considérer comme originelle la distinction entre la pierre adorée et les autres anṣab (4), il ne tient pas compte de tous ces faits. Que la confusion se soit parfois produite, nous ne songeons pas à le nier (5). Mais est-il vraisemblable que la pierre divine ait été employée à tant d'usages différents? N'est-il pas plus vraisemblable que la pierre usitée dans un but commémoratif par les exigences mêmes de la nature ait pris quelquefois un caractère sacré par suite du voisinage de la pierre sacrée par excellence? La confusion n'est pas au point de départ, elle est au terme.

Chez les Himyarites nous trouvons aussi la stèle, sous les mêmes

(1) Hér., III, 8 : ... καὶ ἔπειτα λαβὼν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτά, τοῦτο δὲ ποιέων ἐπικαλέει τόν τε Διόνυσον καὶ τὴν Οὐρανίην.

(2) *Reste*, p. 102.

(3) *Reste*, p. 43; il cite Iaqût, 790 ss., Agh. **19** 86 ss., Ham. 700.

(4) « It is impossible to believe that this distinction between one stone and the rest is primitive » (*op. cit.*, p. 211, note).

(5) Par exemple lorsque le dieu auquel appartient la pierre sacrée est dit *manṣub*, « dressé » (W. R. Smith, *op. cit.*, p. 205, note); cf. le mot وثن signifiant « borne, idole », déjà en minéen.

noms (1). Nous citerons seulement le cippe n° 23 du *Corpus*. Une pierre presque carrée, dont les dimensions ne sont pas données, représente, placé dans une sorte de cadre ou de niche, un homme dans l'attitude de la prière. Une petite souris se dirige vers lui ; au-dessous est l'inscription : Cippe de Ḥaṭi (2).

Entre le Cananéen proprement dit et l'Araméen se trouve le royaume de Iadi. Il n'est pas douteux que là *nṣb* signifie « statue », dans les deux inscriptions du dialecte cananéen qu'on a d'abord qualifié simplement d'araméen. Ce mot s'explique assez bien, car il s'agit de statues en pied, elles sont dressées. Il ne faudrait donc pas se presser de voir ici une évolution de la stèle en statue, d'autant que les influences assyriennes, dominantes sur le royaume vassal, ont pu contribuer à répandre la mode des statues. Il s'agit d'autant moins d'une pierre sacrée divine devenue statue que si l'une des statues est érigée à Hadad par Panammou, l'autre est élevée à Panammou lui-même par son fils.

Chez les Araméens le mot de *maṣṣeba* (quelle que soit sa prononciation précise) ne s'est rencontré qu'une fois dans une inscription de Palmyre, dans le sens de « stèle ». Ordinairement les Araméens ont distingué par des noms spéciaux la stèle funéraire et la stèle votive.

La stèle funéraire a généralement l'aspect d'une pyramide, et le caractère représentatif du monument est encore plus frappant ; la pyramide se nomme *naphchâ*, « l'âme » ou « la personne », comme pour accentuer son rôle de mémoire ou de représentation du défunt (3). Le nombre des pyramides devait correspondre au nombre des personnes placées dans les sarcophages ou les fours à cercueil, au moins pour les personnes principales.

Le cippe votif a pris le nom de *mesdjida ;* c'est le mot dont nous avons fait *mosquée*, mais qui signifie plutôt l'objet devant lequel on adore que le lieu où l'on adore. Une forme très authentique a été copiée par Euting à Hégra (4). C'est une stèle taillée en relief dans le rocher et placée dans une sorte de niche. La largeur est sensiblement plus grande au sommet. Le but n'était pas de placer là une statue ; c'est la stèle

(1) מצב pour מצבת et נצב.

(2) נצב חטין.

(3) Rubens-Duval, note sur le monument funéraire appelé נפש (*Rev. Sém.*, 1894, p. 259), après M. Clermont-Ganneau qui avait relevé dans le Talmud (*Chekalim*, 25) : « De ce qui reste d'argent pour un mort on lui construit un cippe sur son tombeau », בונין לו נפש על קברו. [illegible] « tombeau », se trouve déjà en minéen. Le syriaque se sert aussi du grec ναός pour désigner un monument funéraire. L'arabe a aussi *nâous* dans ce sens. Au Sinaï on désigne sous le nom de *nawâmis* (cachettes) de petites constructions en pierre : ne serait-ce pas pour *nawâwîs*, plur. de *nâous*, des « tombeaux », *sepulcra concupiscentiae?*

(4) Euting, *Nabataeische Inschriften*, p. 61 ; dans *CIS.*, II, n° 218, mais sans la figure.

qui est consacrée et elle l'est à un dieu étranger, comme les cippes votifs phéniciens, à un dieu de Bosra (1). Au même endroit une niche contient trois stèles, celle du milieu plus élevée, selon un usage assez répandu en Afrique (2). Du même genre est le n° 185 du *Corpus* araméen et le n° 190, stèle de deux mètres consacrée à Douchara. Cependant, chez les mêmes Nabatéens la *mesdjida* a aussi le caractère d'un autel. Et en effet ils étaient Arabes d'origine et nous avons vu chez les Arabes une tendance à confondre l'autel avec la pierre sacrée elle-même. C'est un autel, et tout à fait dans le goût grec, que le n° 161 ; il est hexagonal avec des médaillons et divers ornements; mais c'est un autel votif qui n'a pas dû servir aux sacrifices. Faut-il considérer comme une table d'autel ou comme la base d'une colonne le n° 188 qui sert actuellement d'abaque à une colonne (3) ? Quoi qu'il en soit, ces objets devant lesquels on s'agenouille ne sont point des pierres sacrées divines ; leur caractère votif est assez marqué. Ils représentent la personne, ils sont comme un perpétuel cri de reconnaissance ou une prière toujours active. C'est, avec un certain luxe et des moyens plus puissants, la réalisation de tant de proscynèmes nabatéens gravés sur le roc et commençant par ces mots : « Qu'il soit gardé mémoire d'un tel devant Douchara (4) ». Là encore c'était la pierre qui était chargée de faire la commission au dieu !

Colonnes, Piliers, Khammanim.

Nous n'avons pas dissimulé que la distinction n'était pas toujours facile entre la stèle et le pilier ou la colonne. Nous avons même vu le mot propre pour les stèles, *masseboth*, appliqué à ces colonnes géantes qui sont les obélisques; et les cippes de Melqart rappelaient évidemment des piliers sacrés. Nous avons pensé cependant qu'il y avait

(1) אעדא ou אערא qui n'était pas documenté autrement. Noter maintenant ce nom dans *Voyage archéologique au Safâ*, par MM. Dussaud et Macler, p. 168. Clermont-Ganneau est tenté d'y voir le dieu grec Arès; cette suggestion est fortifiée par la confusion de Suidas qui prend Θευσαρης, forme fautive de Dusarès, pour le dieu Arès.

(2) Cf. le ph. 238.

(3) Au n° 336 je lirais plus volontiers מסגדא que מצרי (éditeurs); l'objet est offert.

(4) Sans parler de ceux de Pétra et du Sinaï, on a relevé à Teima דכירין עריש בין קדם דושרא, ar. 338. — ביתא, le nom de la stèle de Teima, a été correctement rapproché par Hoffmann de l'arabe صوة, pierre qui indique un chemin ou un tombeau. Winckler, *Alt. Forsch.*, II, p. 76 s., a proposé l'assyrien *asumitu*, mot usité pour les stèles et inscriptions ornées; mais il a tort de reprocher à Delitzsch (*AHW.*) l'étymologie וסם : les Bedouins donnent encore le nom de *wasem* aux marques grossières qu'ils gravent sur les rochers dans leurs territoires.

avantage à traiter séparément de ces monuments suivant leur caractère. Et même parmi les colonnes et les piliers, nous voudrions distinguer. Rien de plus célèbre que les deux colonnes du temple de Jérusalem : à ce propos on cite pêle-mêle tous les exemples analogues et on conclut en assimilant ces divers monuments aux *Khammanim* de l'Ancien Testament. Il en résulte entre autres cet inconvénient que les deux colonnes du temple sont assimilées aux Khammanim, toujours sévèrement interdits. M. Perrot, dont le texte n'est pas exempt à cet égard d'un certain syncrétisme, a compris que les documents ne s'y prêtaient pas et nous dit dans une note (1) : « L'historien (Hérodote) se sert du mot στῆλαι, qui ne serait pas bien appliqué à des piliers aussi hauts que ceux qui figurent sur la médaille de Paphos ».

Nous proposons de distinguer entre les deux grandes colonnes, d'une hauteur toujours très considérable, situées à l'une des entrées d'un édifice religieux, et d'autres piliers moins élevés, que nous croyons avoir été en relations plus étroites avec l'autel. Il n'y a en tout cas aucun inconvénient à traiter le sujet sous ces deux aspects.

Le type des grandes colonnes, c'est la monnaie de la communauté des Chypriotes où l'on s'accorde à reconnaître le temple de Paphos. Ce sont deux hautes, très hautes colonnes formant pylône, s'élevant fort au-dessus des colonnes des portiques, terminées en une fourche dont les deux pointes sont émoussées par des boules. M. Perrot remarque très justement que cette forme écarte plutôt l'allusion à un symbole igné (2) : « la flamme, tranquille ou fouettée par le vent, ne présente aucune apparence qui ait pu suggérer l'idée de ces globes, lesquels étaient sans doute en métal, très probablement en bronze doré ».

A ce type il faut incontestablement rattacher les deux hautes colonnes placées aux propylées du temple de Hiérapolis où on pouvait monter et même séjourner ; l'auteur du *De deâ Syrâ* leur donne presque soixante mètres de hauteur (3). Incontestablement encore c'est là le type des colonnes du Temple de Jérusalem sur lesquelles nous n'avons pas à insister en ce moment. Elles ne se trouvaient pas à l'entrée du Hiéron, mais à l'entrée du sanctuaire.

Ces hautes colonnes rappellent invinciblement les obélisques d'Égypte dont le plus élevé connu n'a pas moins de trente-trois mètres, les anciens, qui ont pu exagérer ici comme ailleurs, indiquant des chif-

(1) *Histoire de l'art*, III, p. 129.

(2) Dans le système qui rattache ces piliers aux Khammanim, de la racine *ḥamm*, « être chaud, brûlant » (*l. c.*, p. 121, note).

(3) § 28 : ἐν τούτοισι τοῖσι προπυλαίοισι καὶ οἱ φαλλοὶ ἑστᾶσι, τοὺς Διόνυσος ἐστήσατο ἠλικίην, ἐς ὅσα τριήκοντα ὀργυιέων.

fres encore plus élevés. Les obélisques étaient, comme on sait, placés deux par deux devant l'entrée principale ou certaines entrées secondaires des temples. Sommes-nous ici en présence d'un usage sémitique, copié par l'Égypte? ou la Phénicie a-t-elle, comme si souvent, imité l'art égyptien? Les deux hypothèses sont possibles et peuvent même être vraies toutes deux, car un vieil usage sémitique a pu revenir à la Phénicie, transformé et agrandi. La question serait plus facile à résoudre si la Chaldée nous offrait ici des exemples, et il semble bien que c'est le cas. Dans ses fouilles à Lagach, M. de Sarzec a reconnu deux énormes colonnes rondes et M. Peters a trouvé à Nippour deux colonnes de briques d'un diamètre double de celui des autres qui supportaient le portique. Ces deux grosses colonnes étaient à l'entrée de la grande cour et M. Peters opine qu'il y en avait deux autres à l'entrée de l'aire du temple (1).

L'idée des deux grandes colonnes est donc probablement sémitique d'origine. D'autre part, la forme propre de l'obélisque doit être indigène en Égypte puisque nous relevons dès la V[e] dynastie de petits obélisques funéraires (2). Le plus ancien obélisque considérable (20 mètres) ne date, il est vrai, que du règne d'Ousourtesen I[er] (XII[e] dynastie), et c'est à cette époque que nous constatons aussi un exemple assez frappant de la transformation de la stèle pour de grands usages d'architecture. Nous faisons allusion à l'obélisque de Begig (3), haut de 13 mètres, mais sur plan rectangulaire et non carré : il ne se termine pas en pointe ; le sommet est arrondi avec une sorte de coche ou d'entaille qui devait servir à l'insertion d'un ornement de métal

Il se peut que l'Égypte ait voulu imiter un motif architectural de Chaldée, mais il lui suffisait, pour obtenir ce résultat, d'amplifier ses petites stèles, et il ne semble pas d'autre part que la forme spéciale de l'obélisque, toujours terminé en pointe, ait été celle des hautes colonnes sémitiques; le terme de phallus employé par Lucien le donnerait à penser, mais il est sans doute symbolique, car comment aurait-on pu séjourner sur une pointe?

On ne doit guère songer à trouver ces hautes colonnes en pays arabe et purement araméen, au moins sous une forme architecturale aussi parfaite : on pourrait cependant ranger dans cette catégorie les deux obélisques qui paraissent marquer l'entrée du Haram de Pétra (4).

Nous reconnaissons un caractère différent à d'autres cas. Les piliers

(1) M. Jastrow, *The Religion of Babylonia*, p. 623 s.
(2) L'un d'eux n'a que 0^{m},60 (Perrot, *Hist. de l'art*, I, p. 622).
(3) Perrot, *op. laud.*, I, p. 626.
(4) *RB*. 1898, p. 432.

dont nous allons maintenant parler sont beaucoup moins hauts, ils n'ont aucun rapport spécial avec l'entrée du temenos ou du sanctuaire et sont par leur nature plutôt un ornement adventice ou un objet du culte qu'un élément de la construction (1).

Ce sont d'abord les fameuses colonnes (!) du temple de Tyr. Il faut relire le texte d'Hérodote, si souvent cité (2). Elles sont à l'intérieur du hiéron, ce qui ne trancherait rien, mais l'historien ne dit pas qu'elles soient à l'entrée d'un édicule quelconque. Il les range nettement parmi les ex-voto, et leur matière indique assez qu'elles ne pouvaient être bien grandes; en admettant que ce ne soit pas vraiment de l'or et de l'émeraude, ce devait être cependant quelque chose de rare et de précieux. Et il faut ranger ici les colonnes du temple d'Hercule à Gadès (3) qui avaient, il est vrai, huit coudées; mais c'est peu en comparaison des mesures précédentes, et si on ne les avait prises pour les colonnes d'Hercule, on serait tenté d'y voir de simples plaques commémoratives donnant l'état des dépenses faites pour l'établissement du hiéron! D'ailleurs elles sont en bronze.

Nous trouvons des piliers de cette dimension et presque en place dans l'île de Gozzo à la Giganteja. M. Perrot écrit (4) : « La pierre conique était renversée à terre; mais il a été facile de la redresser et de la mettre en place, encadrée et abritée dans une sorte d'édicule des deux côtés duquel se dressaient deux montants de pierre, deux piliers isolés ». D'après la figure, la pierre conique ayant environ un mètre de haut, les piliers ne devaient pas atteindre deux mètres. Peut-on dire qu'ils sont analogues aux immenses colonnes placées à l'entrée des temples chypriotes?

Et c'est encore dans ce groupe que je voudrais ranger les deux colonnes que Pausanias a vues dans le sanctuaire du mont Lycée. M. V. Bérard a montré que ce sanctuaire grec était en réalité d'origine phénicienne (5). Les colonnes sont placées devant l'autel, dans la direction

(1) Tout est relatif; dans un sanctuaire de campagne non bâti, les piliers marquant l'entrée peuvent être considérés comme une partie intégrante de la demeure divine.

(2) II, 44 : καὶ ἴδον πλουσίως κατεσκευασμένον ἄλλοισί τε πολλοῖσι ἀναθήμασι, καὶ ἐν αὐτῷ ἦσαν στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου λάμποντος τὰς νύκτας μέγαθος.

(3) Strabon, III, v, 5. Les uns pensent que les colonnes d'Hercule sont simplement τὰς ἐν τῷ Ἡρακλείῳ τῷ ἐν Γαδείροις χαλκᾶς ὀκταπήχεις, ἐν αἷς ἀναγέγραπται τὸ ἀνάλωμα τῆς παρασκευῆς τοῦ ἱεροῦ.

(4) *Op. laud.*, III, p. 299.

(5) *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 72 ss. Paus., VIII, 38 7 : Πρὸ δὲ τοῦ βωμοῦ κίονες δύο ὡς ἐπὶ ἀνίσχοντα ἑστήκασιν ἥλιον, ἀετοὶ δὲ ἐπ' αὐτοῖς ἐπίχρυσοι τά γε ἔτι παλαιότερα ἐπεποίηντο. M. Bérard traduit ὡς « presque ». Pausanias aurait indiqué que l'orientation n'était pas rigoureuse. Mais les anciens n'y mettaient pas tant de précision, le soleil se levant, en somme, en bien des endroits; il me semble que le périégète indique plutôt qu'on avait eu l'intention

du soleil levant, ce qui marque une consécration au soleil, et des aigles avaient été gravés sur elles, mais à la mode très ancienne, et ils étaient dorés. M. Bérard compare très ingénieusement une colonnette de Tyr qui porte vers le sommet le symbole solaire ailé : elle a $0^{m},64$ de haut !

Si on reconnaît l'existence de ces piliers, avec un caractère distinct des hautes colonnes des pylônes, elles ont dû avoir un but particulier et porter un nom spécial. Le but même a pu être varié. Il semble que celles de Gadès étaient commémoratives, celles de Tyr votives; elles retomberaient alors dans la rubrique que nous avons ouverte aux stèles et cippes. Celles de Gozzo et du mont Lycée sont près de l'autel. Pour celles-là nous avons une analogie très précise dans les cultes cananéens mentionnés par la Bible, il s'agit des Khammanim. Tous les textes nous les représentent comme des objets du culte; ils sont en relation avec les hauts lieux (Lev., XXVI, 30; II Chr., XIV, 4), avec les autels (Ez., VI, 4, 6; II Chr., XXXIV, 4), surtout avec les *Achérim* (Is., XVII, 8; XXVII, 9, et II Chr., XXXIV, 4); nous savons même qu'ils sont placés avec d'autres objets plus ou moins mobiles, comme les Achérim et les diverses statues, non pas sur l'autel comme on traduit généralement, mais au-dessus de l'autel (1); ce qui peut très bien s'entendre de piliers placés à un niveau plus élevé (2). Ces objets sont brisés ou détruits (3), partageant le sort des masseboth. Le terme qui les désigne est toujours au pluriel, sans que le nombre soit autrement déterminé.

Que signifie le mot *khammanim* et peut-il nous éclairer sur le rôle de ce qui nous paraît être des piliers? Raschi l'expliquait (4) : « colonnes du soleil »; le soleil se dit en hébreu, quoique rarement, *khamma,* et cette explication ne peut plus guère être douteuse depuis que Palmyre a fourni une inscription où un khamma en même temps qu'un autel est fabriqué et offert au Soleil, dans le but d'obtenir sa protection. Un objet quelconque pourrait être consacré au Soleil,

de mettre un rapport entre ces colonnes et le soleil levant : elles étaient là pour se tourner vers lui. D'ailleurs ὡς avec ἐπί peut marquer simplement la direction. — Les pierres de Cadmus et de l'Harmonie citées par Bérard comme des colonnes phéniciennes sont peut-être seulement des rochers; cf. *Périple*, éd. Didot, *Geogr. gr. minores,* I, p. 31.

(1) והחמנים אשר למעלה מעליהם, II Chr., XXXIV, 4.

(2) A rapprocher un objet inexpliqué, pl. 138, planche XXIX. Un Phénicien adore devant un pyrée suivi du symbole de Tanit et du caducée; au-dessus trois colonnes (?) sur une sorte de base, la colonne du milieu est plus haute que les deux autres.

(3) שבר, « briser », et גדע, « couper »; mais le sens peut être vague.

(4) Cette heureuse idée est d'autant plus remarquable que le grec avait complètement perdu la piste : ὑψηλά, τὰ ξύλινα χειροποίητα, βδελύγματα, εἴδωλα, τεμένη! La Vg. oscille entre *simulacra* et *delubra*, à trois versets de distance (II Chr., XXXIV, 4, 7, et Ez., VI, 4, 6) et pour les autres cas II Ch., XIV, 5 (Vg.) : *fana*.

mais ici la rencontre avec l'étymologie donne un accord satisfaisant (1).

Ces colonnes consacrées au Soleil étaient-elles des pyrées? Rien ne l'indique; les raisons de W. R. Smith reposent en grande partie sur une confusion de ces objets avec les colonnes-pylônes (2).

La consécration d'une pierre au Soleil se retrouve expressément chez les Himyarites; l'objet en question est décrit par le *Corpus* (3) : « *saxum rude et informe, super quod meridiem versus duo vocabula inscripta Deam Solem in hoc tumulo cultam commemorant* ».

Nous avons essayé de distinguer, et nous croyons les distinctions fondamentales et originelles. Mais nous ne voulons pas non plus dissimuler les points de contact. La suture devait précisément se faire par ce pilier, intermédiaire entre la pierre sacrée et la stèle. Il ressemblait pour la forme aux stèles, on l'arrosait de sang comme on déposait les restes du sacrifice auprès de la stèle en faisant des libations; il avait une part spéciale à la vénération rendue à la pierre sacrée. Dès lors il est très probable qu'il a reçu plus d'une fois le nom de nuṣb ou de masseba. Ce qui importe le plus, c'est de reconnaître la signification primitive de chaque objet. Nous ne contestons pas ici que les sauvages peuvent croire animé le rocher lui-même, mais nous pensons que, lorsqu'il s'agit de sociétés cultivées et beaucoup plus impressionnables à des influences réciproques qu'on ne le soupçonnait il y a quelques années, il était juste de rechercher quelle avait pu être l'influence d'une civilisation aussi perfectionnée et aussi vieille que la chaldéenne, avant de recourir à l'hypothèse des survivances de l'animisme. Sans doute nous ne sommes point sortis de ce qu'on peut nommer le fétichisme, mais nous ne devons pas reculer devant l'affirmation des faits, en haine d'un mot si vague. On nommera si l'on veut fétichisme le respect pour le drapeau qui renferme dans un mètre carré d'étoffe l'idée sacrée de patrie; le sentiment n'en est pas moins noble. C'est un besoin si impérieux pour l'homme d'avoir tout près de soi la divinité pour lui rendre un culte qu'il la renferme dans un tas de pierres alignées, qui deviendra le temple, ou dans une seule pierre; que cette pierre soit brute ou sculptée par Phidias, il n'y a guère d'autre différence que celle du progrès intellectuel et matériel qui éclate dans l'art; l'idée religieuse peut être plus dégradée si la statue est une Vé-

(1) Nous réservons entièrement la question de בעל חמן.

(2) *Religion of the Semites*, p. 488 s. Si nous avons bien conjecturé au sujet du ph. 138, la question serait tranchée, car le pyrée est ici distinct des colonnes.

(3) *CIS*., pars IV, n° 288 : מקף שמס[ם]; cf. n° 11 קיף désignant un monument sacré dédié à la déesse Soleil, d'après Hommel un autel pour encens; au n° 100 le מקף est consacré, d'après une restitution probable, à Ilmaqqâ de Bar'an.

nus de Praxitèle. La pierre sacrée est donc tout au plus une habitation du dieu, l'ébauche du temple et de la statue, et si elle n'est à l'origine qu'un autel ou un trône, le monothéisme lui-même peut s'en accommoder. Par une véritable aberration du sentiment religieux elle a pu devenir le symbole de la vie, représentée par l'organe générateur. Mais la pierre a eu d'autres usages moins directement religieux à l'origine, quoique mélangés aux premiers dans le syncrétisme ancien. Les cippes ou stèles, piliers ou colonnes n'étaient pas d'abord uniformément des pierres adorées. Spécialement nous avons reconnu que la forme la plus absurde du culte des pierres, le bétyle mouvant et parlant, se trouve au terme plutôt qu'au début de cette longue évolution (1), et qu'il y aurait injustice à l'attribuer à ces patriarches sémites d'où nous vient le monothéisme.

(1) Perrot, *op. laud.*, III, p. 60 : « Jamais ces grossiers symboles ne furent l'objet d'hommages plus empressés que dans la décadence du monde antique... il y eut là un retour de la vieillesse vers les impressions et les goûts de l'enfance... » Nous avons essayé de montrer que l'enfance avait eu des idées relativement plus saines.

CHAPITRE VI

LES PERSONNES CONSACRÉES

§ 1. — PERSONNEL DU CULTE.

Le principal personnage chargé du culte, c'est le prêtre. Cependant, si une fonction de ce genre se retrouve partout chez les Sémites, il s'en faut que ce soit avec la précision qui nous est devenue familière. Pour nous, comme pour l'Ancien Testament, le prêtre est avant tout celui qui offre le Sacrifice Non que dans l'Ancien Testament le prêtre doive toujours immoler la victime; il était du moins l'intermédiaire obligé des sacrifices. Son rôle était aussi de consulter Dieu par les Ourim et les Toummim; cet usage put tomber en désuétude sans que ses fonctions essentielles parussent diminuées. Chez les Sémites païens de nombreuses distinctions sont nécessaires.

Parmi les Arabes nomades, le sacerdoce est réduit à sa plus simple expression (1). Il n'y avait pas d'holocaustes, donc pas d'autel, et le fait d'immoler n'était pas réservé au prêtre. Dans le récit de saint Nil c'est encore un prince ou un prêtre qui dirige la cérémonie et qui immole (2). On avait cependant besoin de quelqu'un pour garder le sanctuaire, la statue qu'il contenait peut-être, les trésors qu'on plaçait sous sa sauvegarde. Le prêtre était un « gardien », *sâdin*. Dans le mouvement de va-et-vient de la vie nomade, il était fixé à son poste; aussi les familles sacerdotales qui se transmettaient la charge et la possession des sanctuaires étaient souvent étrangères à ceux qui s'étaient établis près d'elles.

On recourait aux prêtres pour trancher certaines questions disputées. Ils avaient sans doute un certain crédit comme dépositaires de la tradition et organes vivants de la coutume. Mais on leur demandait surtout des oracles : Que faut-il faire? faut-il entreprendre une guerre

(1) Wellhausen, *Reste*, p. 130 ss.

(2) Le נסיך, « prince » en hébreu, est celui qui fait une libation.

ou y renoncer? La réponse était fournie par des flèches, et Wellhausen conjecture qu'il s'agissait à l'origine de bouts de bois (1), absolument comme les enfants se décident à la courte paille. C'est le procédé de Nabuchodonosor dans Ézéchiel (2).

A côté de ce sacerdoce officiel, sans grande influence, se tient le *kâhin* ou « devin ». Si nous en parlons ici, — car il ressortit plutôt à la magie ou à la sorcellerie, — c'est qu'il porte le propre nom du prêtre en hébreu : *kâhin* est l'équivalent arabe de *kôhen*. Cependant ce n'est pas un mot emprunté par les Arabes à une basse époque, car le mot n'aurait pas passé des Juifs aux Arabes avec le sens de « devin ». Il est donc ancien; d'où la très importante question de savoir si le prêtre est originairement le devin et l'homme médecine ou si au contraire le kâhin n'est qu'un prêtre dégénéré de ses attributions pour devenir un sorcier. C'est presque le nom qu'il convient de donner au *kâhin* en lui reconnaissant cependant une certaine dignité d'allures qui n'abandonne jamais le Sémite. Voici, d'après Wellhausen, ses traits principaux. Ce n'est pas un personnage attaché à un culte officiel ni qui rende l'oracle par les moyens traditionnels. Il est possédé par un esprit, c'est un voyant qui se voile la face au moment où il rend ses sentences modulées selon les règles du parallélisme (3). Il affecte de parler moins en son nom qu'au nom de l'esprit qui le possède. On le consulte avant de rien entreprendre, il décide si une personne est coupable, met sur la trace d'un meurtrier (4).

Pour toute une école d'anthropologues, ces traits sont la fidèle image du prêtre primitif, c'est de cette humble catégorie de sorciers que sont sortis les grands sacerdoces; le *kôhen* est l'ancien kâhin. L'argument est simplement à retourner et nous avons là plutôt un exemple de dégradation dans un état social moins avancé que celui qui l'a précédé. L'étymologie de *kôhen* ne peut avoir aucun rapport avec la divination. De plus, le sens de « devin » est isolé, tandis que l'hébreu, le phénicien, l'araméen et l'éthiopien entendent simplement le mot d'un « prêtre » en général. Aussi a-t-on déjà jugé sagement que la signification arabe n'était qu'un développement particulier dans des circonstances données (5).

(1) Chez les Grecs βελομαντία et ῥαβδομαντία.

(2) xxi, 21 s.

(3) Balaam!

(4) Le *kâhin* est donné comme apparenté au juge (*ḥakam*) par Wellhausen (*Reste*², p. 236) d'après *Agh.*, XV, 50 4 (lire 14). On peut voir dans ce vers une opposition aussi bien qu'une ressemblance.

(5) Ges.¹³, v. כהן. On compare la racine כון, inusitée au qal, avec le sens probable de « se tenir debout ». On peut postuler pour כהן inusité le sens d'« être assistant ». Au chaf el

Et si le *kâhin* ou devin n'est qu'un prêtre dégradé, le *sâdin* ou « gardien » des Arabes nomades n'est lui-même qu'un reflet du prêtre des Arabes civilisés du sud. Là le prêtre est bien le sacrificateur (1), et on connaissait un grand prêtre, le grand par excellence, qui était en même temps éponyme pour le calcul des années (2).

Nous savons peu de choses du personnel du culte chez les Araméens. Là le prêtre se nomme *komer* (3). Nous lisons ce mot à Teima, chez les Nabatéens (4), à Neirab (5). On se disait prêtre de tel ou tel dieu. L'étymologie est incertaine. Il semble que ce mot devrait être rapproché du verbe *kamar*, « s'enflammer, s'échauffer » (6). Le prêtre serait ici celui qui offre l'holocauste.

On trouve aussi dans les inscriptions sinaïtiques exlste le terme équivalant à *kôhen* (7); il est courant dans la littérature biblique.

Nous serions relativement bien informés sur le personnel du culte chez les Phéniciens si l'inscription double de Cittium (Larnaca) était plus complète et plus claire. Elle est attribuée par les éditeurs du *CIS.* à l'an 400 ou 350 avant J.-C. C'est une sorte de tarif des redevances dues aux prêtres et aux personnes employées dans le temple. Cependant les prêtres ne sont pas désignés sous leur nom habituel de *kôhen*; ce sont eux qui figurent comme sacrifiants ou sacrificateurs (8).

Après eux viennent ceux qui demeurent [dans le temple] en vue de

l'assyrien a *uškin*, « il a rendu hommage, il a prié ». P. Haupt (*Babylonian elements in the Levitic ritual*, note 114) compare l'hébreu post-biblique כַּוֵּן, « concentrer son attention sur Dieu », כַּוָּנָה, « dévotion » (cf. I Sam., VII, 3; Job XI, 13; Ps. LXXVIII, 8), de sorte que le sens premier serait une attitude de service envers la divinité. כון en assyrien joint à l'idée de solidité celle de constance et de fidélité. L'arabe كهن à la 3e forme, qui ne paraît pas dérivée du substantif *kâhin*, signifie « prêter assistance ».

(1) Minéen شوع; les mêmes consonnes pour le « sacrifice ».

(2) كبر, *kabir*, d'où l'abstrait *Kâbar*, « Eponymat » (Hommel, *Aufs.*, p. 190).

(3) C'est du moins la vocalisation chez les Hébreux où le nom était pris en mauvaise part.

(4) *CIS.*, II, 170, 113 b.

(5) *Neirab* 1 et 2.

(6) De כמר qui n'est employé dans l'A. T. qu'au sens métaph., mais au propre dans l'hébreu post-biblique (cf. Levy, *Neuhebr. und Chald. Wörterbuch*). Le mot *Kamiru* paraît dans el-Amarna (1 15, 33) pour désigner un homme de confiance qui pourrait reconnaître la sœur du Pharaon.

(7) Euting, 550 et 249; mais non כהנתא, « prêtresse », ce mot étant à lire כהן תא, « prêtre de Ta ». כהנו, Eut., 348, représente probablement la forme arabe (Lidzbarski).

(8) *CIS.*, I, 86 A, l. 8, et 132, l. 6, dans l'île de Golo. זבח « sacrorum perficiendorum minister », idem qui graece ἱεροθύτης. Hanc autem dignitatem magno fuisse in insula Melita honore habitam titulus graecus (*Corp. inscr. gr.*, n 5752) docet, in quo archontes praecedit. Videtur etiam Agrigenti eponymus fuisse ἱεροθύτης (*Corp. inscr. gr.*, nº 5491).

l'œuvre sainte du jour, c'est-à-dire de la liturgie (Ex., xxxvi, 3), les barbiers occupés à l'œuvre [sainte]. On sait qu'en Orient les barbiers ne manient pas moins adroitement la lancette que le rasoir. Ces barbiers du temple exerçaient sans doute leur art en pratiquant les incisions rituelles soit en cas de deuil, soit dans les orgies sacrées ; mais rien n'empêche de penser qu'ils fonctionnaient vraiment comme barbiers en rasant la tête lorsqu'on venait consacrer ses cheveux à la divinité. Le temple avait aussi ses scribes ou même un collège de scribes avec un chef (1) ; il n'est pas certain qu'ils s'occupassent, comme ceux de Jérusalem, à copier des écritures sacrées ou à en donner l'interprétation (2). Lucien ne nous dit pas que c'est à ces personnages qu'il demandait l'explication des figures et des rites (3).

Les jeunes filles qui paraissent deux fois dans la même ligne (4) sont peut-être des chanteuses, mais les mœurs des temples phéniciens permettent d'autres suppositions (5). Il n'est même que trop certain que des hommes se livraient dans ces temples à d'odieux désordres, colorés du prétexte d'actions saintes. On sait que les Hébreux les nommaient Qedéchim et une fois avec l'épithète déshonorante de chiens (6). Peut-on supposer que cette catégorie de personnes ait figuré sous ce nom infâme sur un registre officiel, parmi les fonctionnaires les plus honorables? Les éditeurs du *Corpus* l'ont pensé et ils ont traduit *scortis virilibus et inquilinis* (7) les mots que M. Halévy préfère rendre : *aux chiens et à leurs petits*... dans le sens propre (8). Dans cette dernière opinion il reste à savoir comment les chiens et leurs petits se présentaient avec les autres pour recevoir leur salaire en argent et quel accueil ils leur faisaient.

Il s'agit donc certainement de personnes humaines et ce que nous savons de la perversité, non pas tant des mœurs que des idées religieuses chez les anciens civilisés, autorise pleinement leur présence au grand jour sur un livre de comptes. Nous verrons que les Babyloniens n'avaient pas plus de scrupules. Ce qui choque — au point de

(1) 86 A, 14.

(2) On croit entrevoir dans le texte 86 A, 14, que le chef des scribes rédigeait une sorte de procès-verbal des grandes solennités.

(3) *De deâ Syrâ*, 14 s.

(4) לעלמת ולעלמת, 86 B, 9.

(5) Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, 55, à propos du temple d'Afca : Γύνιδες γοῦν τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες, τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπορνησάμενοι, θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο· γυναικῶν τ' αὖ παράνομοι ὁμιλίαι...

(6) Deut., xxiii, 18.

(7) לכלבם ולגרם.

(8) *Mélanges de critique* (1883), p. 192 ss. ; en ponctuant le second mot גרים.

vue littéraire, — c'est que ne rougissant pas de ces personnages ni de leur rôle, on ait accepté de leur donner un qualificatif infamant. M. Hommel a proposé une solution ingénieuse de cette difficulté. Le mot *kalabu* aurait été à l'origine presque synonyme de *kamaru,* « prêtre ». Nous trouvons du moins ces deux noms joints à celui d'un dieu dans deux noms propres (1). Comme le mot a certainement un sens injurieux dans le passage du Deutéronome, il est loisible de croire que les Hébreux n'ont pas résisté à un jeu de mots si facile.

Quant aux parasites qui accompagnent les *kelabim,* ils sont connus comme ces familiers des temples qui se nourrissaient des restes des repas offerts aux dieux et payaient cette hospitalité en s'occupant aux plus humbles besognes (2). Cette familiarité divine était d'ailleurs considérée comme un honneur, non seulement pour les fidèles disciples du dieu d'Israël (3), mais aussi pour les Phéniciens qui exprimaient volontiers dans les noms propres qu'ils étaient les commensaux, les voisins, les clients de tel ou tel dieu (4). Tout ce personnel, et sans doute aussi les esclaves (5), formaient une population qui avait vraiment le temple pour patrie. C'était comme un peuple spécial auquel on se faisait gloire d'appartenir, qui avait son état civil équivalant à celui de l'origine territoriale (6).

Les différentes classes des prêtres babyloniens nous sont surtout connues depuis la publication des rituels par M. Zimmern (7). C'est d'après ces textes et l'introduction qui les résume que nous parcourons les divers offices des trois classes principales, reconnues par le savant allemand : les chantres, les exorcistes et les aruspices.

Il y a peu à dire des chantres : nous avons même de la difficulté à

(1) Hommel, *Altisr. Ueberl.*, p. 112 ss., citant Aï-Kalabu, lu Malik-Kalabu dans *KB.*, IV, p. 14, du temps de Sin-muballit, et Aï-Kamaru, homme de Mas du temps d'Assourbanipal. Dans cette composition il est impossible de rendre le nom « chien (fidèle) d'Aï » (ou de Malik); le nom propre est une phrase nominale : « Aï (ou Malik) est... » d'où le sens d'« entrer en extase, prophétiser », attribué par Hommel au sabéen كلب (*Aufs.*, p. 191).

(2) Iidem videlicet qui apud Graecos παράσιτοι illi, ἐπὶ τὴν ἱεροῦ σίτου ἐκλογὴν αἱρούμενοι. Le titre n'avait d'abord rien d'odieux : Ἐν γοῦν τοῖς παλαιοῖς νόμοις αἱ πλεῖσται τῶν πόλεων ἔτι καὶ τήμερον ταῖς ἐντιμοτάταις ἀρχαῖς συγκαταλέγουσι παρασίτους. Dans Cléarque, *FHG.*, II, p. 303.

(3) Ps. v, 5 ; xv, 1 ; lxi, 3.

(4) De nombreux noms propres commencent par גר.

(5) 86 B. l. 5. נבש בת d'après les éditeurs.

(6) *CIS.*, I, pu. 263, אש בעמת אש עשתרת, « quæ est de congregatione hominum Astartes », à propos d'une femme, et pu. 264 : אש בעם בת מלקרת, « qui est du peuple du temple de Melqart », employé comme on dit ailleurs (pu. 265) : [אש ב]עם ירנן, « qui est du peuple de l'île de Cossura »; cf. 266 et 267.

(7) *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, von Dr Heinrich Zimmern, Leipzig. 1901.

considérer le chanteur comme un prêtre, si le titre de prêtre doit être réservé, selon l'usage constant, aux seuls sacrificateurs. Dans le n° 60 qui introduit le chantre, il semble bien que son rôle se borne à chanter; un autre fait les sacrifices (1), et c'est à cet autre que le rituel s'adresse, selon le style courant de ces pièces qui règlent les cérémonies, en disant au prêtre : Tu feras ceci ou cela. Mais nous ne prétendons pas nier que les chantres formassent une corporation sacrée et même héréditaire, ce qui n'étonne pas trop pour des chanteurs orientaux. Zimmern a très bien vu que les chantres ne pouvaient être reconnus avec certitude dans le passage où Diodore parle des prêtres babyloniens; mais il a justement retrouvé dans ce texte les deux autres classes sacerdotales, quoique Diodore ne les distingue pas comme deux catégories (2) nettement tranchées. On dirait cependant que c'était le cas, et la publication de Zimmern jette sur les corporations un nouveau jour très abondant. Si l'exorciste ou conjurateur était déjà connu dans ses pratiques de récitateur d'incantations, on ne soupçonnait guère le rôle important qu'il jouait dans les pratiques du sacrifice expiatoire.

Nous commençons par lui : c'est l'homme de tous les jours, comme la souffrance contre laquelle on l'invoque. Si ses prérogatives sont moins relevées que celles du *bârû*, interprète du secret des dieux, il a du moins le remède nécessaire pour éloigner les démons et rendre les dieux propices.

Les dieux sont bons mais susceptibles, les mauvais démons sont toujours prêts à mal faire, les âmes des morts peuvent devenir importunes : toute la vie du Babylonien est enchaînée à ces trois termes. Il est vrai que le signe du divin est donné aux démons comme aux dieux,

(1) L. 15 : « Le chantre chantera : « Ae sublime! »; tu immoleras un agneau ». Dans les nos 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69 non traduits, on dit à la même personne : « Tu chanteras », et : « Tu immoleras », mais il n'est pas clair si c'est le sacrificateur qui chante (proposition *per accidens*) ou si c'est le chantre qui sacrifie. Le n° 70 fait reparaître le chanteur, mais on ne peut rien en tirer.

(2) Diod., II, 29 : Πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. Le prêtre astrologue se nommait *Kalu*. — Ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων. L'auteur semble viser ici des prophètes prétendus comme ceux qui annoncèrent à Assourbanipal qu'il ramènerait la déesse Nana (*KB.*, II, p. 210). — Καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπῳδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. Ce sont bien les exorcistes qui cumulaient ces fonctions comme l'a vu Zimmern, quoique Diodore semble en faire plusieurs classes. — Ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς, ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. Il s'agit de l'interprétation des présages par les oiseaux que Zimmern est porté à attribuer aux *barû*, quoique l'augure (*dâgil iṣṣûré*) ait un nom spécial chez les Chaldéens. — Οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν ἀκριβῶς ἐπιτυγχάνειν νομίζονται. Ce sont les aruspices. De plus, Diodore a su que ces sacerdoces étaient héréditaires, les prêtres se transmettant leurs secrets de père en fils.

et on lit précisément dans nos textes « le mauvais dieu » et « le bon démon », mais ce n'est là qu'une conséquence d'une terminologie imparfaite, peut-être le legs d'une confusion antérieure. Au point où nous en sommes, les dieux sont bons de leur nature, ils sont connus par leur nom, on peut les invoquer, on leur offre des sacrifices, tandis que les démons, race anonyme et perverse qu'on ne peut dénommer que par ses tares, ne songent en général qu'au mal et ne méritent que l'expulsion. Pourtant parmi ces êtres anonymes un certain nombre sont conçus comme bienveillants, le bon *šedu* qui gardera la porte, les sept génies ailés qui combattront les méchants diables un peu comme ces microbes bienfaisants qui s'installent chez nous et nous défendent à notre insu contre des microbes destructeurs.

D'ailleurs tant qu'on possède la faveur des dieux, en particulier du dieu et de la déesse qui gardent tout homme, littéralement « le dieu de l'homme », il n'y a rien à redouter. Mais une faute morale a pu déterminer leur courroux, et même sans le vouloir on risque de tomber sous le coup d'un charme. Le sortilège est contagieux, et comment savoir si on a évité tout contact ensorcelant?

Le sorcier et la sorcière ne sont-ils pas là pour exciter encore les démons à leur œuvre mauvaise? On vaque cependant à ses affaires ; sans être trop rassuré on peut se croire indemne, lorsque des songes agités, le trouble, la maladie ou simplement peut-être le remords, créent dans l'âme un malaise que seuls les remèdes surnaturels peuvent guérir. Désirât-on uniquement recouvrer la santé, il faudrait encore commencer par rompre le sortilège, chasser le démon et rentrer en grâce avec son dieu et sa déesse. C'est ici qu'intervient l'*âšipu*. Nous le nommons exorciste, faute de mieux, mais cette indication négative n'épuise pas son rôle. Il ne pratique pas seulement des incantations et des rites symboliques, il réconcilie le pénitent.

Comme l'a très bien dit Zimmern, il est le prêtre des conjurations et des expiations; au service d'Éa et de Mardouk, il est appelé à guérir les maladies, à effacer les fautes, à rompre les charmes, à chasser les démons, à calmer le courroux de la divinité.

On prononce donc ici le mot de magie. Il faut s'entendre. La magie signifie tout d'abord, nous le reconnaissons avec M. Marillier (1), l'action sur le dehors par le dedans. C'est à l'esprit qu'on s'attaque pour guérir le corps; la maladie devra normalement disparaître lorsque le charme aura chassé le démon. De plus, les procédés magiques sont de leur nature coercitifs; on entend bien contraindre les

(1) *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 343.

puissances ennemies à vider la place, quoique chez les non-civilisés les moyens de séduction soient souvent joints aux procédés violents. Mais lorsqu'il s'agit de peuples civilisés qui distinguent entre les dieux auxquels ils rendent un culte et les démons qui sont mauvais, la magie est essentiellement réprouvée (1); c'est le partage des sorciers et surtout des sorcières, un art occulte, éminemment préjudiciable à la société. L'art du conjurateur est précisément l'antidote de cette magie noire criminelle. Il entend contraindre l'esprit par la vertu du charme, mais d'un charme qui a été enseigné par les dieux; on recourt aux dieux et c'est en les priant qu'on obtient définitivement la victoire. Un des textes de Zimmern (2) semble parler d'une action coercitive contre les dieux exercée par le charme, mais outre qu'il n'est pas clair, c'est en somme à Mardouk, considéré dans ce cas comme dieu suprême, qu'on a recours pour vaincre des dieux inférieurs.

On emploiera donc, si l'on veut, le mot de magie; il est du moins bien entendu qu'aucun de nos textes ne se fait le guide des louches pratiques de la sorcellerie. L'exorciste est leur ennemi officiel, et s'il emploie des procédés semblables, c'est qu'il faut vaincre les démons par leurs propres armes, et non pour faire un pacte avec eux. L'institution est bienfaisante, elle rentre dans le cadre du culte public et se propose de rapprocher les hommes de leurs dieux en les délivrant des démons.

Voyons maintenant nos conjurateurs à l'œuvre. C'est ordinairement un malade qui recourt à leur ministère. On en a conclu que le Babylonien ne se souciait du péché que comme cause du mal physique. C'est trop généraliser. Lorsque le fidèle est représenté malade, troublé, inquiet, effrayé, la conscience chargée vis-à-vis de son dieu et de sa déesse (3), il se pourrait que la maladie ne fût qu'un mal moral. En tout cas, le roi qui se fait réconcilier ne parle que de la tablette

(1) Elle est stigmatisée dans les conjurations elles-mêmes sous le nom de *kišpu* (cf. hébr. כשף), *ruḫu*, *rusu*.

(2) *Šurpu*, V/VI, 144-171 : « eine Schnur... *gegen* die Flüche von Göttern ». Tout le passage est inintelligible pour moi : l'exorciste se dirige vers les femmes consacrées à Ichtar; la déesse en met une à la quenouille pour filer une corde à double fil, noir et blanc, et cette corde protège contre la malédiction des dieux et rompt les charmes. Ensuite Mardouk la prise et l'envoie dans le désert, lieu pur (par antiphrase pour lieu impur). Tout s'expliquerait si c'était le sorcier qui s'était procuré la corde pour assujettir le charme, d'après les mauvaises pratiques des hommes et « pour accomplir la malédiction des dieux ». Mardouk rompt le charme. S'il est impossible de donner à *munaššir* un sens autre que celui de *deliant*, ne peut-on encore le prendre par antiphrase comme le désert, « lieu pur », que Zimmern compare au מקום טהור de Lev., IV, 12, etc.

(3) Première table, *Šurpu*, l. 4 s.

où sont gravées ses fautes et qu'il voudrait voir brisée (1). Mais fût-on surtout sensible à la souffrance, c'est le péché qu'il s'agit d'extirper avant tout. A supposer que le sortilège d'un ennemi ou un cas fortuit soit la cause du mal, sans le péché le patient ne serait pas abandonné de son dieu et le charme devrait demeurer impuissant. Il faut donc d'abord que le pénitent avoue sa faute. Plusieurs textes étrangers au recueil que nous avons en vue mettent en scène le pécheur avouant lui-même son péché; mais il le fait toujours en termes très vagues. D'autre part, comment le péché pouvait-il être remis sans être confessé? Cela n'est pas moins contraire aux principes de la magie sympathique qu'au droit naturel et divin. C'est ici qu'intervient l'exorciste. Il confesse son pénitent sans exiger un aveu trop spécial. Il énumère sous la forme interrogative tous les péchés qu'on peut commettre. Le pécheur garde le silence, on ne lui demande pas même de répondre à cette interrogation qui s'adresse plutôt au dieu, il suffit que le péché soit nommé. La première tablette *šurpu* ressemble à ces manuels de piété où le pénitent est invité à reconnaître ses fautes dans un formulaire interrogatif. A vrai dire, l'ordre est peu rigoureux. On a jugé sévèrement le mélange des délits de morale avec les fautes cérémonielles. Il faut cependant reconnaître que pour toute religion qui admet un culte extérieur, les fautes en matière de liturgie ne sont pas sans gravité puisqu'elles offensent la divinité elle-même. Quoi qu'il en soit de ce mélange, notre aveu déguisé suppose un sens moral assez juste. On commence (2) par les péchés de la langue qui accusent un manque de franchise ou une injustice. Suivent neuf cas où le pécheur aurait semé la zizanie entre le fils et le père, etc.; puis viennent les fautes envers un dieu, les manques d'égard envers les parents, les fausses balances, la fausse monnaie; « a-t-il rejeté un fils légitime, admis un fils illégitime (3)? » les bornages; « a-t-il pénétré dans la maison de son prochain? s'est-il approché de la femme de son prochain? a-t-il répandu le sang de son prochain? a-t-il dérobé l'habit de son prochain (4)? se serait-il révolté contre un supérieur (5)? » Il a pu encore donner un mauvais enseignement, pratiquer la sorcellerie ou la magie, manquer à sa parole, commettre certaines fautes dans le culte ou les égards dus aux choses saintes, par exem-

(1) Rituel, n° 26.

(2) Deuxième tablette, *Šurpu*, deuxième d'après l'ordre des textes eux-mêmes, la première n'ayant pas été retrouvée.

(3) L. 44.

(4) L. 47-50.

(5) L. 54.

ple (1) boire de l'eau dans une coupe impure, jurer par Dieu en élevant les mains sans qu'elles aient été lavées, pénétrer dans les limites d'un dieu, c'est-à-dire sans doute dans l'enceinte sacrée, manger la chair du sacrifice offerte en don, uriner dans un fleuve et y cracher.

Quelquefois il s'agit seulement de manquements à la charité en ne se prêtant pas à des services que l'état social exigeait (2), refuser l'eau d'un canal dont on a demandé l'usage pour un jour, refuser un vase d'eau ; naturellement aussi tout ce qui portait atteinte à la cite et au bien général (3), parler contre les intérêts de la ville, arracher les plantes ou couper des roseaux, tuer du gibier trop jeune...

Mais le péché pouvait n'être pas la cause directe du charme ou du sortilège qui pesait sur l'infortuné. Alors la recherche était encore beaucoup plus difficile, puisque tout objet, tout acte, tout contact risquait d'être l'occasion d'un maléfice. L'embarras de l'exorciste se trahit dans les formules mêmes. Comme dans certains jeux de société, il débute par des questions vagues, puis parcourt successivement toutes les catégories d'objets (4) : « Il cherche, il cherche! il cherche au lit, il cherche sur le siège, il cherche dans le plat »... « A-t-il couché dans le lit d'un ensorcelé? s'est-il assis sur le siège d'un ensorcelé? a-t-il mangé dans le plat d'un ensorcelé (5)? » Est-ce un être animé? son père, sa mère, son frère, sa sœur, son prochain, les vivants, les morts, les connus, les inconnus, un monsieur, une dame? On passe en revue le lit, le siège, le plat, la coupe, le réchaud allumé, le flambeau, le soufflet, la tablette, le roseau pour écrire, l'étable, les animaux sauvages, le canal (6), la source, le fleuve, le vaisseau... Et où cela s'est-il passé? à la sortie de la ville, à la sortie de la maison, au bazar, dans le temple, sur les chemins? Évidemment il ne s'agit plus ici d'actes volontaires, mais l'idée n'en demeure pas moins logique. Lorsqu'on admet l'existence des démons, rien n'empêche de croire à leurs maléfices, et le maléfice émanant d'un pouvoir mauvais et déréglé se communique selon la fantaisie la plus extravagante. La

(1) *Šurpu*, III, l. 21, 44, 52, 54, 59.

(2) *Šurpu*, III, l. 38 s.

(3) *Šurpu*, II, l. 97, et *Surpu*, III, l. 25 s., 30.

(4) *Šurpu*, II, l. 105 ss.

(5) *Id.*, l. 101 ss.

(6) Dans *Šurpu*, III, l. 60, le mot *saliḫu* joint à *naru*, « fleuve », est laissé en blanc par Zimmern. Ne serait-ce pas l'équivalent de l'hébreu שִׁלֹחַ, le canal de Siloé, et par conséquent un canal? *Salâhu*, en assyrien, signifie « asperger, arroser ». Nous aurions ainsi une étymologie fort satisfaisante pour Siloé. Le changement de la sifflante ne saurait être un obstacle.

sagesse de la morale chrétienne n'a pas empêché certains docteurs catholiques ou protestants de penser qu'on devenait possédé en avalant un verre d'eau ou en respirant une rose. A bout de souffle et d'imagination, l'exorciste a recours aux dieux. Une longue litanie commence, mais le principe territorial est respecté. Pour rompre le charme dans Suse on fait appel aux dieux de l'Élam, *En-Šušinak*, *Lahuramit*, *Iabru*, *Humban* ; on demande à tous les dieux, aux vents, aux étoiles de pardonner le péché et de rompre le charme. L'ordre est parfois bien indiqué (1) : « Que ses péchés soient effacés, ses fautes éloignées, que son charme soit rompu, que ses maladies soient repoussées ; par la vertu de votre illustre nom qu'il s'éloigne, s'efface, disparaisse, le péché, le charme qui ont été faits pour le malheur de l'humanité ».

L'exorciste pouvait se trouver en présence d'un cas très grave (2). Voici un homme que la malédiction a atteint, elle l'a immolé comme un agneau, il est abandonné de son dieu et de sa déesse, la douleur le recouvre comme un vêtement. On reconnaît là un sortilège puissant : le rituel fournit pour le combattre des remèdes énergiques, la magie sympathique sera vaincue par ses propres artifices. L'exorciste a besoin cependant d'être appuyé par Mardouk. Le dieu lui-même est embarrassé ; il confesse à son père Éa, le dieu des incantations, qu'il ne sait comment guérir un tel mal. Mais Éa : « Mon fils, que ne sais-tu pas que je puisse t'apprendre ? Mardouk, que ne sais-tu pas que je puisse t'enseigner ? Ce que je sais, tu le sais... » Et la conjuration commence : on va brûler certains objets, et c'est même de cet acte que la série prend son nom de *šurpu*, « combustion » (3). Le patient prend la parole : « Comme cet oignon est pelé et jeté dans le feu, le brûlant Gibil le consume : il ne sera plus planté dans un parterre, il ne sera plus placé le long des rigoles et des canaux, sa racine ne sera plus enfoncée dans le sol, sa tige ne s'élèvera plus, ne verra plus le soleil, il ne sera plus mis sur la table d'un dieu ou d'un roi... Ainsi la malédiction, le charme, la peine (?), la souffrance (?), la maladie, la douleur, la faute, l'offense, le crime, le péché, la maladie qui est dans mon corps, ma chair, mes membres, qu'elle soit pelée

(1) *Šurpu*, IV, l. 60 ss.

(2) *Šurpu*, V/VI. Même situation à la conjuration septième dont le début est splendide : « Dimetu (la malédiction) est sortie de la mer, le charme est descendu des cieux »... les démons sortent de toutes parts : « là où [pèse] la colère des dieux, ils se précipitent en poussant des cris ; un homme que son dieu a abandonné, ils l'atteignent et le couvrent comme un vêtement ; ils vont droit à lui, le remplissent de poison, attachent ses mains, nouent ses pieds, ils accablent ses flancs, répandent sur lui le venin » (l. 18 ss.).

(3) C'est aussi le sens des formules *Maqlu*, recueil analogue, publié par Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu*, Leipzig, 1895.

comme cet oignon! Aujourd'hui que le brûlant Girru la consume, que e charme disparaisse et que je voie la lumière! »

Et on brûle successivement la datte qui ne sera plus apportée sur le plat d'un dieu ou d'un roi, la fleur, la peau de brebis et la laine qui ne serviront plus à habiller un dieu ou un roi, les graines des céréales qui sont censées renfermer la maladie, la fièvre, le charme, le démon Frisson, la sorcellerie et ses mauvaises pratiques. Enfin intervient un très gros personnage : le grand prêtre, *šangamahhu* (1) : « Je suis le prêtre saint d'Éa, le représentant de Mardouk, moi! » Il figure la dissolution des maléfices en éteignant le feu, et cet acte même doit avoir son effet calmant et expiatoire. Les derniers mots, dans la bouche du patient, sont d'un fort beau style : « Repose, intrépide dieu du feu, et que reposent avec toi les montagnes, les fleuves! que reposent avec toi le Tigre et l'Euphrate! que repose avec toi la mer du grand abîme!... Qu'aujourd'hui s'ouvre le cœur fermé de mon dieu et de ma déesse, et que le charme disparaisse qui a atteint mon corps! Car tu es un juge par ta lumière, un vengeur par ton épée! Juge ma cause, prononce ma sentence ».

Quelquefois on ne se contentait pas de concentrer les maléfices dans les objets qu'on devait brûler. Si nous voyons préparer les images d'un sorcier et d'une sorcière (3), c'est certainement pour les livrer aux flammes. Ici se présente à la mémoire maint souvenir de procès de sorcellerie à des époques d'une civilisation brillante et raffinée; mais il ne faut point oublier que chez les Babyloniens, c'est le culte légal et officiel qui ne croit pouvoir se défendre efficacement contre la magie sympathique qu'en recourant à ses procédés bizarres. Sans doute, dès lors, la sorcière liait son homme en effigie, et c'est pourquoi Mardouk est appelé à dénouer la corde invisible qui étreint le patient.

C'est de ces conjurations que l'exorciste tirait son nom d'*âšipu* (4); mais là ne se bornait pas son rôle. Expulser les démons n'était pas chose aisée, mieux valait les empêcher de pénétrer dans les de-

(1) *Loc. laud.*, l. 172 s.

(2) *Loc. laud.*, l. 187 ss.

(3) Rituel, n° 52.

(4) La conjuration est *šiptu*, racine ושׁף; l'hébreu אַשָּׁף se trouve dans Daniel, I, 20; II, 2. C'est un emprunt fait à l'assyrien où la demi-consonne *waw* est normalement remplacée par le son vocal *â*; la duplication du שׁ est à l'instar des noms de métier, טַבָּח, etc. Les textes représentent différentes variétés dans les termes. L'exorciste est dit *muššipu*, « celui qui prononce la conjuration », BA-AN-GAB-GAB-E, idéogramme qui répond probablement au mot *mupaššir*, « celui qui délie, qui absout »; *mullilu*, « celui qui rend pur »; *nâš gamli*, « celui qui porte le *gamlu* », instrument de purification; surtout *mašmašu*, terme qui paraît tiré de l'écriture MAŠ-MAŠ, syn. de *âšipu*, vraisemblablement comme réconciliateur.

meures en y installant de fidèles gardiens, les dieux ou les monstres familiers; si l'on avait négligé cette précaution, il était encore temps d'y recourir en cas de maladie. L'installation des images, étant un épisode de la guerre contre les démons, était accompagnée de conjurations, de sorte que Zimmern n'a pas eu tort de placer sous la rubrique de l'*âsipu* toutes les cérémonies de ce genre, même la confection des images divines, encore qu'il ne soit pas certain que toutes les pièces soient adressées à ce prêtre (1).

Lorsqu'on avait à redouter l'action des mauvais esprits, le mauvais dieu, la main de dieu, un défunt de la famille ou un étranger, un mal quelconque qui n'a pas de nom, c'est-à-dire qu'on ne sait comment désigner et qu'on ne peut conjurer, on allait couper du bois afin de confectionner les images des sept dieux domestiques, avec leurs propres tiares, leurs propres vêtements, leurs ailes, portant de la main droite un objet à sept pointes (?), de la main gauche un petit vase destiné aux expiations; avec eux *Narudu,* leur sœur, considérée comme la huitième. On faisait un sacrifice, avant de toucher au bois avec une hache d'or. Les images confectionnées, on les revêtait d'argile, opération ayant peut-être pour but de les assimiler à l'homme primitif, car l'exorciste prononçait dans le cours des cérémonies le cantique : « Éa vous a formés d'argile » (2). Avant d'introduire les idoles, on lustrait soigneusement toutes les parties de la maison, même la terrasse (3), par l'eau, le feu, diverses substances et ustensiles. Des sacrifices étaient offerts en particulier sur la terrasse, et le sens de la fumée marqué comme le symbole du départ des esprits : « Que le mal, un mauvais esprit quelconque... monte au ciel comme la fumée et ne revienne plus à sa place ». LUGAL-*girra* et SIT-LAM-TA-E-A sont placés à droite et à gauche de la porte pour la garder; *I-šum* surveille le tout; en cas de maladie, on met des idoles au pied du lit, à droite et à gauche de la tête du malade; enfin ce sont des animaux fantastiques, serpents, chiens, béliers, dragons, hommes-poissons, poissons-chèvres, qui complètent dans certains cas ce singulier ameublement. On y rencontre même un homme et une femme en argile (4), qu'on semble offrir au

(1) Nos 26, 59; il est expressément nommé dans le n° 26 (dans l'idéogr. MAŠ-MAŠ, transcrit *mašmašu*), qui lui attribue des sacrifices importants, et cf. n° 38, pour la consécration des statues.

(2) N° 48, l. 1.

(3) *Uru*, sens déterminé par Jensen dans l'épopée de Gilgamiš (*KB.*, VI, p. 147); sa mère monte sur la terrasse pour encenser le soleil et le prier... usage conservé chez les Nabatéens d'après Strabon : ἥλιον τιμῶσιν ἐπὶ τοῦ δώματος ἱδρυσάμενοι βωμόν, σπένδοντες ἐν αὐτῷ καθ' ἡμέραν καὶ λιβανωτίζοντες (XVI, IV, 26).

(4) N° 50, l. 5.

mauvais esprit en le priant, s'il est homme, de prendre l'une pour sa femme, s'il est femme, de prendre l'autre pour son mari (1). Zimmern a très bien vu qu'il ne s'agit pas là d'une cérémonie de mariage, mais ne serait-ce pas cependant une manière de donner satisfaction aux instincts dépravés des incubes et des succubes pour obtenir qu'ils laissent les gens en repos?

Il est très significatif, et d'une grande portée pour la question des Téraphim hébreux, que nous ne rencontrions nulle part dans ce mobilier surnaturel l'image des ancêtres. L'opinion qui se dégage de ces rituels, c'est que les esprits des morts ne sont ni puissants et bons comme les dieux, ni aussi redoutables que les démons qu'il faut traiter en ennemis irréconciliables. Si les morts sont assimilés aux démons, ce sont de pauvres diables dont on a pitié. Quand un mort a jeté son dévolu sur un homme (2), quand l'esprit d'un défunt l'a saisi, on prépare un sacrifice aux dieux Chamach, Éa, Mardouk, avec des sièges à gauche du sacrifice pour les esprits de la famille, on leur fait des libations, on leur offre même de la viande... Tout cela suppose assurément qu'on les redoute, mais on ne les traite pas avec hostilité. S'ils ont fait la guerre aux vivants, c'est qu'ils étaient excités par les sorciers (3) ou pressés par la faim : on cherche à vaincre le sortilège et à rassasier les pauvres morts; on leur offre des dons, mais il ne semble pas que ce soit un vrai sacrifice; on ne les prie pas, on ne les maudit pas non plus.

Les fonctions de l'exorciste s'étendaient encore à la consécration des idoles destinées aux temples, sans doute parce que là aussi il s'agissait de transformer une chose profane en objet sacré par une série d'aspersions et de fumigations. Quand le sculpteur a terminé son travail, l'exorciste se rend chez lui et procède au lavage et à l'ouverture de la bouche du dieu, cérémonie qui a pour but de le rendre capable d'absorber les sacrifices et de s'en nourrir (4). Il lustre le dieu au feu, le purifie dans l'eau, lui dit qu'il va voir son père Éa, se prosterne devant lui, lui prend les mains, le conduit aux flambeaux au bord du fleuve. Puis on installe le dieu chez lui, le visage tourné vers l'Orient, entouré des objets de son culte.

S'il fallait considérer les grandes idoles comme inventées à l'instar

(1) N° 49, col. VI (?).
(2) N° 52.
(3) Cela résulte de ce que dans ce rituel, malheureusement lacuneux, on fait confectionner les images d'un sorcier et d'une sorcière, sans doute pour les brûler, à en juger par l'analogie de la série *Maqlu*.
(4) MASPERO, *Histoire*....., I, p. 680.

des petites, l'origine du culte des statues serait donc moins le désir de se rapprocher de la divinité pour lui rendre des hommages que de l'avoir près de soi comme un talisman, opérant contre les puissances mauvaises par sa propre vertu. C'est du moins ainsi qu'on s'explique le rôle de l'exorciste dans leur consécration, puisqu'il est avant tout l'adversaire des diables.

Ce prêtre ne paraît pas avoir exercé de fonctions plus hautes qu'une certaine cérémonie expiatoire qualifiée de première tablette relative à la demeure du bain (1). La fonction regarde le roi et débute par des fumigations et des purifications par l'eau, le feu, les plantes. L'officiant se revêt de couleurs sombres et dresse sept autels dans la cour du palais. Il immole un agneau et réconcilie le roi; après divers autres actes, le roi demande le pardon de ses péchés. On immole une brebis sur le seuil du palais; avec le sang de la victime [on oint ou on asperge] le linteau(?), les deux montants à droite et à gauche de la porte du palais, peut-être aussi les deux génies qui y montent la garde (2). Zimmern a pensé aussitôt au rite de la Pâque à l'Exode (XII, 7), et propose de tirer le mot hébreu *pesaḥ* de l'assyrien *pašâḫu*, qui, à la deuxième forme dans le sens actif, signifie *apaiser la divinité*. Toutefois il est difficile de donner au rite mosaïque un caractère expiatoire proprement dit. Lorsque le sauvage se fait une entaille au bras et en répand le sang autour de sa hutte, son intention est d'empêcher le mauvais esprit de franchir cette barrière; le sang a une vertu magique, et la cérémonie faite à la porte indique bien qu'il s'agit de barrer le passage. C'est aussi le sens du rite de l'Exode quoique dans un esprit plus relevé, le sang n'étant plus qu'un signe sans efficacité sur Iahvé. Au contraire, nous croyons voir la vertu expiatoire du sang sous-entendue dans d'autres passages où l'aspersion a tout l'air d'être sanglante. Par exemple, dans ce numéro 26, le texte dit (3) : « tu immoleras un agneau, tu réconcilieras le roi »; il doit s'agir d'une aspersion sanglante, puisque aussitôt après viennent les réconciliations pures, c'est-à-dire par l'eau, le feu, etc. De même, dans le sacrifice ordinaire sur lequel nous aurons à revenir, le prêtre immole l'agneau pendant que l'offrant le tient, puis le prêtre asperge... sans doute avec le sang de

(1) N° 26, à la fin : *bit rimki*, traduit par Zimmern *Waschhaus*. En admettant avec ce savant que *rimku* ne signifie pas « libation », il demeure que c'est une opération sacrée, un bain purificateur.

(2) D'après Zimmern, le premier cas où il est question dans les documents cunéiformes de l'emploi du sang dans les rites expiatoires (p. 92).

(3) Col. II, l. 1.

l'agneau (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'exorciste est ici l'instrument de l'expiation, il réconcilie le pécheur. Et du coup nous avons dans ces vieux textes la solution d'une controverse exégétique longtemps agitée entre catholiques et protestants. Les protestants déduisaient de certains endroits de la Bible que les péchés ne sont pas *effacés,* mais *couverts* (2). Et c'était comme un axiome que l'hébreu *kipper* signifie primitivement « couvrir, cacher », puis « accomplir l'expiation » en faveur de quelqu'un (3).

Or Zimmern a reconnu le même mot dans l'action de l'exorciste nommée *kuppuru,* terme technique qui s'appliquait à des personnes ou même à des choses, comme le *kipper* de l'Ancien Testament. Et ce terme semble bien avoir pour sens primitif « effacer, faire disparaître » (4). Le mot peut avoir été emprunté par les Hébreux, comme le pense Zimmern, ou appartenir au vieux fonds des langues sémitiques; la forme du mot en hébreu ne saurait décider la question de l'emprunt.

Par la réconciliation avec les dieux, la rémission des péchés au moyen du sacrifice, le prêtre *âšipu* a-t-il épuisé son pouvoir?

Il faut peut-être lui reconnaître encore une fonction par laquelle il confine au *bârû* et qui regarde la prédiction de l'avenir.

Zimmern lui attribue l'acte de murmurer, *luḫḫušu,* dans le sens de « parler doucement à l'oreille ». Or si on parle à l'oreille, c'est pour obtenir une réponse. Lorsque cette réponse doit se lire, comme le conjecture ingénieusement Zimmern, dans les entrailles de la victime, nous touchons aux attributions du *bârû* (5). Mais la même opération, « murmurer trois fois dans ses oreilles à droite et à gauche », se retrouve à propos d'une victime (taureau) (6), et le murmure se dit encore à propos d'une idole qu'on dirait nouvellement consacrée (7). Il n'y a pas de raison de l'entendre comme une consultation dans le premier cas, comme une simple conjuration dans le second. Cette cérémonie

(1) Nos 1-20, l. 73, « asperger » = *salâḫu,* s'il s'agit d'une aspersion expiatoire, ne pourrait-on rapprocher l'hébreu סלח, « pardonner »?

(2) Le mot כִּפֵּר dans l'hébreu, Ps. LXV. 4, et LXXVIII, 38; mais dans ces deux cas la Vg. *propitiaberis* Ps. LXIV, 4 et *propitius fiet* Ps. LXXVII, 38.

(3) Encore dans Ges.-Buhl[13] : le mot *sühnen* nous manque en français. D'ailleurs Ges.[13] mentionne l'autre opinion, datant de Raschi et soutenue par W. R. Smith.

(4) P. 92, et l'exemple cité : *Dimtaša ikappar,* « il essuya ses larmes » (*KB.*, VI, p. 78, l. 20).

(5) C'est pourquoi ce savant a eu raison de placer les nos 98 et 99 dans les rituels du *bârû.*

(6) N° 56, l. 12 s. C'est du moins dans le rituel de l'*âšipu* que Zimmern range ce fragment, d'après l'analogie avec IV R., 23, n° 1, quoique l'acte encore mal expliqué de *šadâdu šiddu* soit de la compétence du *bârû* n° 83, l. 20.

(7) N° 38, l. 12.

avait du moins l'apparence d'une interrogation faite à l'idole, et c'est peut-être ainsi qu'il faut expliquer le passage d'Ézéchiel (1) : il consulte ses téraphim, où derechef téraphim n'aurait pas le sens spécial d'ancêtres, mais d'idoles ou plutôt d'instruments de consultation. Naturellement le texte du prophète pourrait s'entendre des deux parties d'un même acte : consulter les dieux par un sacrifice et trouver leur réponse dans le foie; ce serait une allusion aux opérations du *bârû* que nous devons maintenant aborder.

Le devin par excellence, l'interprète de la volonté des dieux, le prêtre chargé de rendre les oracles, c'est le *bârû*. C'est surtout sur ce personnage que la publication de Zimmern jette un jour nouveau. L'auteur a pu suivre les origines historiques de cette corporation sacerdotale jusqu'au temps de Ḥammourabi (vers 2200) et la conduire jusqu'à Nabonide qui parle de ses fonctions sans la nommer. La légende remontait plus haut et croyait savoir que tous les secrets du corps lui avaient été enseignés par Enmeduranki de Sippar, le septième roi primitif de Bérose, Ευεδωραχος de Παντιβιβλα (2). Il tenait lui-même de Chamach et de Hadad le don « de voir l'huile sur l'eau, le mystère d'Anou, Bel, Éa, la tablette des dieux, la poche des mystères du ciel et de la terre, le cèdre (3) ». Ce secret se transmettait de père en fils, comme l'a dit Diodore, la dignité de *bârû* étant héréditaire. Il semble aussi qu'il se fît une sélection, même parmi ceux qui descendaient de ces prêtres. On prévoit le cas d'un fils de *bârû* qui ne serait pas de race pure (4), c'est-à-dire probablement de mère ayant un rang convenable.

On exigeait, de plus, qu'il fût bel homme (5), bien proportionné et de

(1) Ez. XXI, 26 : שאל בתרפים ראה בכבד.

(2) L'identité est d'autant moins douteuse que le mot babylonien devait se prononcer *Ewe-duranki*, et que le latin, d'après l'arménien de la chronique d'Eusèbe, est *Edoranchus*. On sait que la légende a fait d'Hénoch, le septième patriarche de la Bible, le révélateur des secrets du ciel et de la terre.

(3) N° 25, l. 7-9.

(4) N° 24, l. 30 : *ša za-ru-šu la ellu*. Zimmern traduit : « de race noble » ; P. Haupt (dans *Babylonian elements in the Levitic ritual*, note 24) propose : « qui ne soit pas de naissance légitime » (*of legitimate birth*), mais cette idée est plutôt indiquée par l'adjectif *kunnu*; cf. *šurpu*, II, l. 44. Les passages cités par P. Haupt (Lev., XXI, 7, 14) exigent seulement une certaine dignité de la part de la mère, et c'est peut-être à cela que fait allusion le rituel babylonien, à moins qu'on n'admette, comme dans Israël, une caste privilégiée comparable à la race d'Aaron parmi les lévites ; mais cela paraît moins probable, le terme de fils de *bârû* étant employé des uns et des autres. Le mot *ellu* dans les rituels signifie « pur » ou même « saint » ; cf. Lev., XXI, 15.

(5) *Ina qumti u minâtišu šuklulu*, lire *qumti* au lieu de *gatti* avec Jensen, accepté par Zimmern lui-même au lexique.

bonne mine, sans défauts aux yeux (1), ni aux dents (2), n'ayant pas les doigts mutilés (3) ni d'autres défauts difficiles à préciser (4). A ces qualités du corps il fallait joindre une doctrine solide (5), nécessaire pour remplir des fonctions délicates et compliquées, les erreurs dans le rituel pouvant avoir les plus graves conséquences. Au surplus, les tables que nous avons sous les yeux avaient justement pour but de régler dans le dernier détail l'ordre des cérémonies, avec toutes les répétitions qu'on pouvait souhaiter, si bien que le Code sacerdotal auquel on a reproché sa prolixité devient à côté de nos documents un modèle de concision.

La traduction littérale de *bârû* serait *voyant;* mais ce mot indique, d'après l'usage, une vision intérieure, le don de la prophétie ; le *bârû* regardait surtout l'avenir dans le foie des victimes (6). Une tablette d'argile publiée par Pinches et étudiée par Boissier représente un foie de brebis divisé en petits segments avec l'indication des présages (7). Il en résulte que chaque présage était pour ainsi dire numéroté et que rien n'était laissé à l'arbitraire du prêtre.

Cependant nos textes ne contiennent à ce sujet aucune indication précise (8); on nous dit vaguement que si une certaine partie du foie est sans défaut, l'aruspice s'assied devant Chamach et Hadad sur le siège du jugement pour rendre une sentence de justice et de droiture ; Chamach et Hadad, les grands dieux de l'oracle, les seigneurs de la décision viennent à lui, décident et donnent une réponse stable (9). L'oracle est donc un véritable jugement, une décision marquant les conjectures propices, une détermination de l'avenir, ayant pour condition le présage dont le nom est parfois représenté par le même

(1) *Zaqtu ênâ,* litt. « aigu quant aux yeux ». Zim. : « louche » (Schiel (?) äugig) ; P. Haupt : « *Affected with cataract* » ; pourquoi pas : « qui a un œil percé, un borgne » ? Cela est fréquent en Orient et va bien avec les autres défauts qui sont des mutilations.

(2) *Ḫepu śinna*, « brisé quant aux dents, auquel il manque une ou des dents ».

(3) *Nagpi ubâni*, rattaché par Zim. à נגף.

(4) N° 24, l. 32 s. : entre autres la lèpre (Zim.) ou des maladies contagieuses (Haupt).

(5) *śa iḫ-zi-šu kaś-du*, p. 97, note δ.

(6) Ez., xxi, 26 : ראה בכבד, le fait et le rapprochement textuel déjà reconnus par Lenormant.

(7) Zimmern, p. 84, citant *Cuneiform Texts from Babyl. Tablets*, etc., part. VI. London, 1898, et Boissier, *Note sur un Monument babylonien se rapportant à l'extispicine*. Genève, 1899.

(8) Peut-être n°s 1-20, l. 112, quand il est dit que le foie doit être marqué de points, *nak-da-at,* rapproché par Zim. de נקד.

(9) N°s 1-20, l. 121 ss. Il s'agit de trois objets écrits idéogr. GAB. Les auspices favorables sont une condition de la communication avec la divinité qui se réalise quand on s'assied sur le siège, comme pour le trépied de la Pythie ; on voit même (p. 111) que le prêtre demande pour l'offrant la faveur de s'asseoir sur le siège.

idéogramme que le foie (1). Un *bârû* est un homme qui connaît les présages (*Mûdi têrtu*), surtout du foie, et c'est pourquoi nous l'avons souvent nommé *aruspice*, terme qui a sur le mot *devin* l'avantage de signifier un corps sacerdotal.

Son office comprenait beaucoup d'autres genres de divination, et dans le texte qui ramène les origines de la corporation au roi antique de Sippar, il n'est même pas question d'extispicine. Voir l'huile sur l'eau est son premier office, c'est-à-dire déterminer la réponse divine d'après les combinaisons du mélange de l'eau et de l'huile dans une coupe λεκανομαντία, rite mêlé au sacrifice pour l'examen du foie ; vient

(1) ZIMMERN, Introduction, p. 87. Le *bârû* « voit la vision », *bîra barû*, d'où : « faire fonction de bârû », *bârûta epêšu*, ou « juger au nom du dieu », *dîna dânu ;* « décider l'avenir », *arkâtu parâsu ;* « déterminer le terme », *adanna nadânu ;* « le présage », *têrtu*.

Plusieurs de ces expressions ont été rapprochées d'expressions bibliques.

Jensen (ap. Zim.) a insisté sur l'identité entre *berith*, « alliance », et *barûtu ;* le sens premier de *berith* serait l'inspection du sacrifice dans un acte solennel, ensuite cet acte lui-même; on trouverait le sens primitif dans Gen., xv, où Abraham conclut son alliance avec Dieu en passant entre les victimes coupées en deux. Haupt a cru voir dans la légende du roi de Kutha un sacrifice analogue. Mais le roi de Kutha dispose sept agneaux en face les uns des autres, on ne dit pas qu'il fasse deux rangees des animaux immolés (*KB.*, VI, p. 294 et 296) et, comme le fait remarquer Zimmern, il n'y a chez les Hébreux aucune trace d'examen des entrailles des victimes dans un but de divination. Zim. lui-même se contente d'opiner que *berith* est un mot emprunté par les Hébreux à l'instar de *barûtu* dans le sens d'« oracle ». Cela n'est pas impossible, mais le sens d'« oracle » est trop affaibli dans *berith* pour qu'on puisse y voir un mot technique emprunté comme tel. Le plus prudent est de s'en tenir à un rapport d'origine entre *berith* et la racine *bârû* dans le sens de « décider, fixer », comme Delitzsch l'avait proposé depuis longtemps (*The Hebrew Language*, London, 1883). — Plus spécieux encore est le rapport entre *têrtu*, « présage, enseignement divin », et תורה. Les mêmes auteurs concluent à l'emprunt fait par les Hébreux aux Chaldéens et Haupt croit même savoir qu'il est plus récent que le précédent. Mais תורה de *têrtu* n'est pas tellement naturel et c'est sans doute que P. Haupt postule la forme *târtu :* elle a pu exister, mais dès lors l'emprunt pour cela ne serait pas récent du tout. *Têrtu* a été ramené par Delitzsch (*HW.*, p. 51 *a*) à la racine איר « partir, envoyer » II, 1), et par conséquent « donner un ordre », d'où *ûrtu*, « ordre », et *têrtu* « ordre, envoi divin, révélation, présage ». Ici d'ailleurs l'hébreu suggère l'hiph. de ירה qui signifie « enseigner », étymologie qu'on qualifie de populaire, mais qui n'en est pas moins très normale, et si on répugne à donner au qal ירה inusité le sens de *voir* que la racine congénère ראה rend cependant plausible, on pourrait y attacher le même sens qu'à l'ass. איר avec la même dérivation. WELLH. (Prol., 418) avait proposé *thora* de ירה, « jeter le sort », mais il proteste lui-même contre un trop vif engouement par une sage réserve (*Reste*², p. 143), et en effet pourquoi la forme hiph'il ? En somme, il n'y a pas lieu de croire à l'emprunt fait au babylonien d'un terme technique. Enfin Zim. rapproche encore (p. 88, note 2) la fixation d'un terme *adannu* et la tente du מועד ou du « terme fixé », la tente où l'on apprend la détermination de l'avenir, la tente de l'oracle. Ici on ne suppose pas un emprunt, mais un développement parallèle, étant d'ailleurs certain que *mo'ed* et *adannu* ont la même racine, le *waw* initial devant être *a* en assyrien, *iod* en hébreu. Mais la détermination peut s'appliquer au lieu comme au temps, et le sens d'« assemblée, rendez-vous », demeure encore le plus probable pour l'hébreu. Dans la phrase *adanna šamaš išknamma* citée par Zim. (*NE.*, XI, 87 et non 82), le sens n'est pas que Chamach avait rendu un oracle, mais assigné un jour fixé. Zimmern se borne à une suggestion ; elle est vraiment trop subtile.

ensuite la poche ou la boîte (1) des mystères (2) du ciel et de la terre, qui rappelle à Zimmern le *khochen* du jugement où le grand prêtre plaçait les Ourim et les Toummim (Ex., XXVIII, 30; Lev., VIII, 8) (3).

« Le *bârû* maniait le cèdre, il levait le cèdre ». Cette expression obscure a laissé Zimmern en suspens; il entendait « le cèdre » d'un « bâton de cèdre ». Il pense avoir enfin découvert le sens de cette locution vers la fin de son recueil; dans cet endroit le cèdre paraît être un tuyau par lequel l'opérant parle à l'oreille de la victime (4). Mais dans ce cas on ne *lève* pas le cèdre, et il est plus naturel de penser que « lever le cèdre », c'est lever une baguette ou un sceptre de ce bois. Le *bârû* demandait pour son client la grâce de lever le cèdre, il ne songeait pas à lui communiquer ses secrets. En lui-même le rite du murmure à l'oreille rappelle certaines pratiques des non-civilisés; le capitaine Cook a vu à Tahiti le prêtre poser plusieurs questions à l'oreille de la victime immolée (5); quant à ce singulier cornet acoustique, il rappelle ces tuyaux d'argile ou de plomb trouvés à Carthage qui permettaient aux vivants de communiquer avec les morts : « Ces conduits, dit le Père Delattre (6),... recevaient parfois des missives destinées aux dieux infernaux. Ce sont de minces lamelles de plomb couvertes d'inscriptions cabalistiques que l'on roulait comme un cigare et que l'on expédiait ensuite par le tuyau aux libations ».

Encore les différents modes de divination auxquels il faut joindre les présages de l'astrologie, que d'autres textes nous révéleront sans doute, n'étaient que la moindre des occupations du *bârû*. L'oracle n'était que le terme d'une longue série de sacrifices : il en coûtait pour le consulter, car : « sans don ni offrande un fils d'aruspice ne s'approche pas du lieu du jugement, n'élève pas le cèdre : sans offrandes les dieux ne lui révéleraient pas de mystère (7) ».

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des rituels relatifs aux

(1) Écrite *takaltu*, mais quelquefois avec le déterminatif du cuir.

(2) Zim. lit *pirištu*, « miracle, mystère », et non *piristu*, « décision ». P. Haupt (note manuscrite) compare Lev., XIV, 12; Num., XV, 34 et Neh., VIII, 8, tout en maintenant *piristu*, « décision ».

(3) Nous rapprocherions plus volontiers le pectoral hébreu de cet ornement que revêtait le prêtre babylonien dans les grandes circonstances, une étoffe de couleur rouge garnie de pierres précieuses de plusieurs sortes et suspendue à son cou. « Il doit attacher (?) des pierres AN-GUG-ME sur de la laine couleur de sang, attacher (?) des pierres *šu-šar*, des pierres *šubu*, des pierres PA sur *un ruban tissé* (?) et le placer à son cou » (n° 11 *Rev.*, l. 7 s.). On ne voit pas s'il s'agit de deux pièces distinctes; dans ce cas on pourrait songer au pectoral et aux épaulières de l'éphod (Ex., XXVIII, 7).

(4) N°s 98-99, l. 8 s.

(5) *Voyages autour du monde*, vol. V, ch. V.

(6) *Rev. archéol.* 1898, II, p. 218.

(7) N°s 1-20, l. 117 ss.

sacrifices. Nous voudrions seulement relever quelques traits généraux.

L'esprit d'expiation reparaît même dans le domaine du *bârû*. Il s'agit de cas où le pénitent tenait à avoir une réponse du dieu, et comme il n'est question que de péché, peut-être demandait-il au dieu l'assurance d'être pardonné. C'est ce que l'on peut conclure d'un texte (1) où la situation de l'offrant est la même que dans les tablettes *šurpu* : il a le cœur brisé, ses songes sont funestes, la main des hommes est contre lui; il présente une demande que le prêtre aura rédigée et lui signée d'un coup d'ongle. C'est ensuite (2) un pénitent qui n'est autre que le roi en personne; il se prosterne à côté du devin en disant : « O Chamach, prononce ma sentence », et pendant que le devin en est aux présages, l'esprit qui persécutait le pénitent se retire, et le prêtre, après avoir oint ses yeux d'huile et mis du tamaris à ses côtés et à ses oreilles, s'écrie : « O Chamach! regarde ce péché » (avec miséricorde)! Ne doit-on pas voir là un véritable sacrifice pour le péché?

De l'holocauste nous n'avons su rencontrer qu'une trace (3); l'endroit est intéressant par ce qu'on y distingue entre les personnages considérables et les pauvres; chose étrange, les riches offrent un oiseau, les pauvres les entrailles d'une brebis...

Le sacrifice que nous nommerions volontiers pacifique, à l'instar des Hébreux, semble avoir été surtout un des actes de la grande fonction relative à l'oracle, — s'il est vrai que toutes les parties contenues dans la pièce la plus considérable du recueil (nos 1-20) sont liées. Au jour favorable, le prêtre se sanctifiait et revêtait un habit pur, puis dressait un service pour Goula avant le coucher du soleil. Quand paraissaient les étoiles, il préparait trois tables pour Anou, Bel et Éa. Avant le jour, l'offrant entrait en scène, présenté par le prêtre qui le tirait par la main. Nous savons maintenant quelles paroles accompagnaient cette démarche, si souvent gravée sur les cylindres (4) : « Puisse ton serviteur, un tel, offrir un sacrifice à l'heure du soleil levant, lever le cèdre et paraître devant Chamach! qu'il soit agréable à ta grande divinité, en considération de cet agneau, qui est tout entier parfait de chair, parfait de formes ». On offrait en même temps trois sacrifices. A la nuit tombée, c'était le sacrifice de l'oracle, le point culminant de toute la fonction, et au matin huit sacrifices, qu'on

(1) Nos 11 suite, p. 110.
(2) P. 114, l. 1.
(3) No 60, l. 30; le caractère général de la cérémonie, placée dans le rituel des chantres, est difficile à déterminer : on dirait qu'il s'agit de prémices; voir aussi no 26, col. II, l. 25.
(4) Nos 1-20, l. 69 ss.

peut considérer comme eucharistiques, terminaient ce long office.

Les sacrifices offerts par le prêtre seul sont hérissés de termes techniques encore mal éclaircis; il est aisé de se faire une idée assez nette du sacrifice où paraît l'offrant. Nous le résumons d'après la seconde recension (1), celle du sacrifice que nous nommons eucharistique, offert à huit dieux, Chamach et son épouse Aa, son majordome Bounene, Droiture et Justice qui accompagnent Chamach, enfin Mardouk, Hadad et le dieu gardien. Il y a quatre moments principaux : préparation, immolation, combustion, libation finale.

On dispose huit pyrées devant les dieux, on place derrière huit tables avec quatre cruches de vin de sésame et trois fois douze pains doux, c'est-à-dire sans levain, avec un mélange de miel et de beurre et du sel répandu.

Le prêtre répand maintenant sur les pyrées, non encore allumés, des branches de bois odoriférant, cyprès, tamaris, etc., en présentant l'offrant à chacun des dieux; puis il immole les huit agneaux pendant que l'offrant les tient et il asperge, selon nous, avec le sang de la victime.

Cela fait, le prêtre choisit les morceaux réservés au dieu, les lave, les place devant le dieu (2) et allume le pyrée; ces parties de la victime devaient donc être consumées par le feu.

A ce moment, l'offrant entre plus directement en scène : il lève les mains, prie, se prosterne; enlève la table de chaque dieu, mais dans l'ordre inverse des immolations; vide devant le pyrée les quatre cruches de vin, enlève le pyrée, se prosterne, se met à genoux.

Nous avons cru plus probable que les parties de la victime nommées étaient consumées sur l'autel (3). Dans ce cas, nous ne connaîtrions pas la redevance due au prêtre. Nous savons qu'elle fut réglée pour le temple de Sippar par le roi Naboû-pal-iddin, vers 870 : elle comprenait les reins, la peau, le croupion, les tendons, la moitié du deuxième estomac, la moitié des viscères du thorax, deux jarrets

(1) Nos 1-20, l. 127 à 227.

(2) Dans le sacrifice pacifique qui précède (l. 55-100), les morceaux sont salés après avoir été lavés, et placés sur la table du dieu. Ces morceaux sont : *imittu*, « la (cuisse ou l'épaule) droite »; *hinṣâ* que P. Haupt a très bien comparé à l'hébr. הלצים. « les reins »; *šumê* que Jensen traduit « rôti » avec l'assentiment de Zim.; et d'autres fois *silqu*, d'après P. Haupt, « du bouilli ». L'étymol. de *šumê* dans le sens de « rôti » est sans doute très juste, mais il n'en est pas moins vrai que ce mot devait signifier ici une partie spéciale de la victime, car elle n'était pas rôtie avant d'être lavée. De même pour *silqu*.

(3) Zimmern dit que ces parties étaient offertes à la divinité; en renvoyant à Ex., XXIX, 22, il semble dire qu'elles étaient consumées; en citant Lev., VII, 32 s., etc., on les croirait acquises au prêtre. D'après P. Haupt, c'est la part du prêtre.

et un pot de sauce (1). Peut-être à une époque plus reculée les droits du prêtre s'étendaient-ils indistinctement sur tout ce qui était offert au dieu. On savait déjà que le sacrifice babylonien avait un caractère alimentaire très prononcé. C'est un festin offert aux dieux. Nos textes en offrent un exemple remarquable (2). Dans certains rituels (3), c'est surtout l'ordre des cérémonies qui est indiqué afin de marquer la prière qui devait accompagner *chaque action*. D'autres recueils (4) indiquaient l'ordre réduit à ses termes les plus simples, d'autres (5) les prières *in extenso*. Elles ont naturellement pour but de souligner et quelquefois de décrire l'acte, en le recommandant à la bienveillance divine (6). Nous essaierons de résumer les grands traits de cette remarquable fonction qui devait aboutir à un oracle rendu en faveur du roi.

Le devin (7) se lève avant le jour et se lave (Cf. Lev., XVI, 4) dans le bassin sacré ; il s'oint d'huile parfumée avec diverses plantes (cf. Ex., XXX, 22 et 30), met un vêtement pur (cf. Lev., XVI, 4), se purifie avec du tamaris, mâche certaines herbes (8), se lave la bouche et les mains (cf. Ex., XXX, 17 ss.) (9). Dans la prière pour se laver la bouche et les mains (n° 97) on suppose déjà accompli un acte préliminaire dont la mention est souvent répétée : le tracé d'une sorte de contour pour les grands dieux, un filet pour leur servir de demeure. C'est comme les chaises placées pour les convives qu'on invitera ensuite à prendre place. Le prêtre balaie la plate-forme et répand de l'eau lustrale, il met la poche de cuir, il place du tamaris sur le *surtu* (10), remplit un vase de farine, y plante de petits bâtons de cèdre, met du charbon dans le pyrée, lave le chevreau. *Après cela* (11) il dispose une planche qui paraît être la table destinée aux dieux, place les assiettes, met de l'eau dans un vase, fumige le tout. *Après cela* (12) il prend un vase de chaque main et répand de la farine, puis il dépose « l'in-

(1) *KB.*, III, 1, p. 180, et les améliorations de P. Haupt, *loc. laud.*, notes 92 et ss.

(2) C'est toute une série de fragments intéressants, donnés par Zimmern en appendice, de la page 190 à la page 218.

(3) N°s 75-78.

(4) N° 96.

(5) N° 95, etc.

(6) Un peu comme les prières que prononce le prêtre en revêtant les habits sacerdotaux.

(7) N°s 75-78.

(8) Qu'il foulera ensuite aux pieds comme devenues impures, p. 112, l. 13, dans une cérémonie semblable.

(9) C'est à ce moment que, dans un autre texte (p. 112), il passe à son cou le tissu orné de pierres précieuses : le texte 75-78 est lacuneux ; le prêtre met la poche de cuir SU-BIR.

(10) Sens inconnu.

(11) Transition marquée par le texte.

(12) Transition marquée par le texte.

vocation du nom » qui est sans doute la question posée aux dieux. A ce moment intervient un morceau de laine noire avec de la corde (?). Le sens est demeuré obscur. Faut-il que l'offrant s'en revête et se présente au dieu sous l'apparence de la victime elle-même? W. R. Smith a cité des rites analogues (1). Avant de commencer le repas, les dieux doivent, comme les mortels, se laver les mains. Le prêtre puise de l'eau dans une grande cruche, la met dans une aiguière et dit la prière de l'oblation de l'eau : « Chamach, Seigneur de la sentence! Hadad, Seigneur de la divination! prenez les eaux pures de l'Amanus avec les essences parfumées du cèdre, du cyprès... des saintes montagnes... Les [sacrifices] enfants d'Anou sont disposés, sont sanctifiés... » Viennent ensuite trois prières pendant qu'on secoue des fragments de cèdre sur le pyrée. On fumige ainsi l'enceinte qui est censée servir de demeure à leur divinité; on les invite à s'approcher, tout en constatant qu'ils habitent les cieux. Ils n'ont qu'à se rassasier de cèdre et de farine brûlés : c'est un repas qu'on offre à l'assemblée des dieux!...

Il y avait sans doute aussi des libations et un plat de viande, puisque la tête de la victime devait être lavée trois fois ; mais les textes sont malheureusement très lacuneux.

Dans cette même fonction (2), l'offrande des prémices (3) a aussi une signification très précise et fort importante au point de vue des comparaisons avec les non-civilisés. Les céréales sont déjà divinisées (4) et cependant sont répandues pour servir de demeure à la déesse grain : « je dessine un enclos, comme les hautes montagnes, pour les grands dieux »; où l'on voit bien que le séjour des dieux est dans les hautes montagnes, mais on leur offre une réduction dans le contour que marque le grain.

Avec les divers traits que nous avons rencontrés dans chacune des classes du sacerdoce, il est aisé de se faire une idée générale du prêtre babylonien. Il est avant tout un personnage pur, un oint, l'onction ne signifiant peut-être ici rien de plus que la pureté (5),

(1) *The Religion of the Semites*, p. 437.

(2) Prière (d'après nos 89 à 90), au moment où on met de la farine dans un vase.

(3) N° 88, l. 11, *inib šatti a-zak-ka-rak-ku-nu-š[i*, « je vous dédie le fruit de l'année »; Zim. compare l'hébreu אזכרה, cette poignée de farine brûlée avec de l'huile et de l'encens (Lev., II, 2, etc.).

(4) Je ne sais pourquoi à la ligne 9 Zim. a négligé de transcrire le signe du divin avant *nisaba;* il a son intérêt. Aux nos 89-90 il l'a négligé également, mais du moins il a prévenu dans la note *a* que les céréales sont personnifiées comme une divinité, fille d'Anou.

(5) Jensen, *KB.*, VI, 367, pense que le nom de *ramku* donné au prêtre ne signifie pas, « celui qui fait les libations », mais « celui qui est bien lavé, purifié, oint »; le prêtre est aussi *pašîšu*, un « oint »; or LUH est un idéogramme qui égale *misû*, « laver », et *pašîšu*, « oint ».

avec quelque chose de positif, comme le parfum. Il est aussi le sacrificateur par excellence (1). C'est celui qui consulte la divinité pour connaître sa volonté, plutôt que pour sonder les mystères (2). Il est, partout sur les cylindres, l'intermédiaire entre le dieu et son adorateur. Malgré sa consécration personnelle, il fait partie d'une caste; certains défauts pourraient seulement l'écarter du sanctuaire. Il est inutile de faire remarquer combien cette conception ressemble à celle des Hébreux, d'autant que les Babyloniens possédaient aussi des grands prêtres (3). Mais il ne faut pas oublier non plus que ce sacerdoce si relevé pratiquait tous les rites de sorcellerie et de divination que les prophètes des Hébreux reprochaient aux Cananéens. Loin cependant que ce métier soit leur fonction propre, on voit qu'ils ne s'y sont livrés que pour combattre par ses propres armes la sorcellerie menaçante pour la religion et la civilisation.

Ils ont donné une autre satisfaction aux bas instincts de la nature en entretenant dans les temples des courtisanes sacrées. Hérodote a raconté là-dessus d'étranges histoires, prétendant que toute femme devait une fois en sa vie s'offrir au temple de la déesse (4). Les textes assyriens n'ont rien qui confirme ce renseignement, manifestement exagéré (5), mais ils contiennent une galerie variée de noms appliqués aux courtisanes sacrées et dont les modalités nous échappent en partie (6). Le caractère de femmes consacrées à Ichtar est néanmoins très net. C'est un des cas où la pratique religieuse et le sens moral se sont trouvés dans l'opposition la plus formelle. Le titre de consacrée est devenu synonyme de femme sans mœurs, et même de sorcière (7).

Enfin les temples pratiquaient le scandale plus répugnant en-

(1) C'est le sens de *šangu*, soit qu'on l'analyse *ša-nâqû*, « celui du sacrifice », ou comme une forme chaf'el de *nêqû*, « sacrifier ».

(2) D'où le nom de *ša'ilu*, racine שאל. Jastrow (congrès de Rome, oct. 1899) traduit השאלתיהו (I Sam., I, 28) : « je l'ai consacré comme prêtre ». D'après Jensen (*KB.*, VI, 417) ce terme a plutôt rapport à son habit. Dans le jeu des syllabaires il est difficile de s'arrêter à quelque chose de précis. On peut même se demander si les Assyriens n'ont pas décomposé le mot en *ša-'ilu*, « celui du dieu » ; *ša-'iltu*, « celui de la déesse ».

(3) *Šangammaḫu*.

(4) Hér., I, 199. Un fait de prostitution dans un temple est raconté par Cléarque (*FGH.*, II, p. 306 s.), mais considéré comme odieux à la divinité et puni par la foudre.

(5) Le sacrifice de la pudeur remplaçait à Byblos celui de la chevelure d'après *De deâ Syrâ*, 6.

(6) *Qadištu* = קדשה, « hiérodule » ; *Ištaritu*, « femme consacrée à Ichtar » ; *ḫarimtu*, le même mot « harem », mais dans le sens de « prostituée » ; *Kizritu* ou *Kazratu*, *šamḫatu*, lu jusqu'à présent *uḫâtu* (étym. inconnue); ces trois derniers noms ont le même idéogramme KAR-KIT. Cf. Jensen, *KB.*, VI, 375 s.

(7) Delitzsch, *HW.*, 581.

core des prostitués mâles. C'est du moins la conclusion qui s'est imposée aux assyriologues (1). Comme les prêtres de Baal de la Bible et comme les Galls, ils pratiquaient sans doute sur eux-mêmes diverses mutilations. Le dieu Anou est associé à Ichtar lorsqu'il s'agit de ces cultes dont Erek semble avoir été le foyer principal.

§ 2. — CONSÉCRATION PERSONNELLE : LA CIRCONCISION.

La première question qui se pose est de savoir si la circoncision est un rite religieux de sa nature et, dès l'origine, consacrant une personne à la divinité comme par une sorte de sacrement. Et doit-on considérer cette institution comme commune à tous les Sémites primitifs? Si ces deux doutes étaient résolus par la négative, nous n'aurions pas à parler ici de la circoncision. Mais nous ne doutons pas du caractère religieux de ce rite, et il a été très répandu chez les Sémites.

D'après Renan (2), la circoncision est d'origine sémitique, ou du moins propre à certains pays d'Orient, justifiée seulement par les conditions spéciales de leur population, et par conséquent elle n'a qu'une raison physiologique.

Nous n'avons pas à discuter ici les avantages physiologiques de la circoncision; il se peut qu'elle ait des avantages dans des cas particuliers. Mais si on en a donné une explication rationaliste, tirée de l'hygiène, c'est qu'on l'a considérée séparément, sans tenir compte de l'ensemble des institutions dont elle fait partie et qu'elle représente dans

(1) Voici, d'après la traduction de Jensen, le passage qui jette le plus de jour sur ces mœurs étranges : « Erek, la demeure d'Anou et d'Ichtar, la ville des filles, des courtisanes et des prostituées, auxquelles Ichtar vend l'homme et le livre : — des Bédouins et des Bédouines jettent des brandons (?), enfoncent Eanna; eunuques (?) et Kinèdes (?), dont Ichtar pour effrayer les gens a changé la virilité en hermaphroditisme, porteurs d'épées, de rasoirs, de stylets et de silex, qui pour réjouir le cœur d'Ichtar mangent... » (*KB.*, VI, 62 s., Mythe d'I(U)ra, col. II, l. 5-12). Jensen traduit *lancettes* ce que nous traduisons *rasoirs;* toute son argumentation prouve seulement qu'on peut se faire des incisions avec le *naglabu*, mais c'est bien le cas du rasoir, l'instrument du גלב phénicien.

(2) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 123 : « Parmi les observances qui, sous le couvert des religions sémitiques, ont fait le tour du monde, et qui paraissent remonter à la période térachite, il faut placer, à ce qu'il semble, la circoncision »; et p. 124 : « A l'origine, cet usage n'eut ni la généralité ni la signification religieuse qu'on lui donna plus tard. C'était une opération que beaucoup de tribus pratiquaient et qui avait sa raison physiologique. Sans cette opération, certaines races de l'Orient seraient condamnées à une demi-impuissance et à de fâcheuses impuretés ». Et en note : « Quia pueris præputium apud eos multo longius est quam apud nos, quod in re venerea multum nocet. J. de Thevenot, *Voyages*, I, ch. XXXII; Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, p. 69; Winer, *Bibl. Realw.*, I, p. 159. La racine غرل signifie « être trop long » et n'a aucun sens religieux ou irréligieux ». — Ce dernier point importe peu; l'objet est naturel, et le caractère religieux ou irréligieux de la situation ne commencera qu'avec l'obligation de s'en défaire.

leur élément moyen, très sobre si on la compare à d'autres pratiques, et en somme justifiable en raison. Ces institutions sont les rites d'initiation des jeunes gens au moment de la puberté, et c'est précisément parce que la circoncision avait un caractère hygiénique et modéré qu'elle s'est étendue si universellement et qu'elle a prévalu sur d'autres pratiques plus barbares. La circoncision en effet a été observée un peu partout dans le monde entier, chez les populations des races les plus diverses, et le plus souvent comme faisant partie des cérémonies d'initiation qui unissent plus intimement le jeune homme à sa tribu et à son dieu ou à ses dieux. Dans le totémisme, ces initiations ont un caractère particulier, il s'agit d'unir par un échange d'âmes, selon Frazer, le jeune homme à la vie animale du totem. Pour ces initiations, en Australie, on oint le jeune homme du sang qu'on a tiré du bras des guerriers, même on lui fait boire leur sang. On ajoute certaines passes magiques qui communiquent au jeune homme les vertus et les dons spirituels correspondants. Il doit dormir sur les tombes des ancêtres pour absorber leurs vertus. Quelquefois le jeune homme est censé tué par un certain Thuremlui qui le rend à la vie et lui enlève une dent. « Ici, dit Frazer, l'idée paraît être celle d'une seconde naissance, ou le commencement d'une seconde vie pour le novice ; c'est pourquoi il reçoit un nom nouveau au moment où il est circoncis, ou quand la dent est extraite, ou le sang de ses parents répandu sur lui (1) ».

Mais ces initiations ne sont nullement propres aux clans totémiques. Et les épreuves n'ont rien d'hygiénique : dents brisées ou limées, scarifications, semi-castration, traitement atroce des organes de la génération (2). Le caractère religieux de ces cérémonies ne peut non plus être contesté. D'après Lang (3), c'est à ce moment que le jeune homme est instruit de l'existence d'un dieu bon, défenseur de la morale, qui condamne l'égoïsme et l'adultère. Le lieu où se fait la circoncision marque assez que c'est comme une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le jeune homme est désormais admis. Tout ce qui regarde la génération est éminemment *tabou*, entouré de restrictions et de précautions investies d'un caractère religieux, sanctionnées par des lois sévères. Par la circoncision on est vraiment un fiancé de sang. Peut-être était-ce une condition pour que l'enfant engendré fût apte à devenir à son tour membre de

(1) FRAZER, *Totemism*, p. 47.

(2) On peut en voir la description dans les *Archives des Missions*, VII (1881), p. 502. Ce qui est plus étrange, c'est qu'il est préliminaire au mariage avec l'avulsion d'une ou deux incisives et des scarifications sur la poitrine ou sur le dos.

(3) *The Making of religion*, ch. XII.

association à la fois nationale et religieuse de la communauté. Toutes es fois que le sang est versé, on peut se demander si c'est pour xercer sa vertu propre, dans le sens de la magie, ou en expiation, ou our s'unir à quelqu'un par l'échange du sang et des vies. Ici il semble ue c'est d'union qu'il s'agit, puisque le rite est un rite d'initiation : a vie se transmettra par un organe uni au dieu par l'effusion du ang. C'est en même temps le terme d'un tabou très sage qui pré- erve le jeune homme d'excès prématurés, de même que celui qui rotège la croissance des fruits et des céréales et qui cesse par le acrifice des prémices (1).

Si les initiations et les épreuves, si la circoncision en particulier, e sont nullement liées au totémisme, comme ensemble ce système uppose une étroite union religieuse dans un corps social relative- ent peu développé. Il n'est point nécessaire cependant de pro- oncer ici le nom spécial de clan. Ce qui paraît être en jeu, c'est l'u- ité religieuse, qu'il s'agisse d'un clan, d'une tribu ou d'un peuple. e sorte que les grands États où domine le polythéisme ne sauraient tre le lieu d'origine de la circoncision, quoiqu'ils puissent la conserver omme survivance d'une situation antérieure et avec plus ou moins e rigueur.

Ici nous touchons à notre deuxième problème : la circoncision était- lle le partage de tous les Sémites avant leur séparation? Les anciens ne 'ont pas pensé et les modernes ne sont pas disposés à l'admettre à ause de l'absence de la circoncision dans la grande civilisation assyro- abylonienne. D'après les anciens, la circoncision vient d'Égypte, et 'est par l'Égypte qu'elle s'est répandue dans le monde méditerranéen. l suffira d'insister sur les textes d'Hérodote, qui sont de beaucoup les lus anciens : « les autres laissent leurs parties naturelles comme lles sont, excepté ceux qui ont appris des Égyptiens, car ceux-ci se font irconcire... Seuls de tous les hommes, les Colchidiens, les Égyptiens et les Éthiopiens pratiquent dès l'origine la circoncision des parties naturelles. Les Phéniciens et les Syriens de Palestine reconnaissent eux-mêmes l'avoir apprise des Égyptiens, les Syriens près du Ther- modon et du fleuve Parthénios et les Macrones disent qu'ils l'ont récem- ment apprise des Colchidiens (2) ». Cependant le vieil historien note trois points significatifs.

(1) On raconte d'ailleurs des faits scabreux sur la liberté qui serait laissée au jeune homme dans certaines tribus pendant les jours qui précèdent les épreuves ; cf. *Archives des Missions*, VII (1881).

(2) Hér., II, 37, 104.

D'abord il n'ose décider si la circoncision est plus ancienne chez les Égyptiens ou chez les Éthiopiens. Ensuite il constate que la circoncision est peu enracinée chez les Phéniciens, puisqu'ils l'abandonnent lorsqu'ils s'établissent en Grèce (1). Surtout il fait observer que chez les Égyptiens la circoncision n'a pas le caractère sacré que nous avons dû lui reconnaître d'après les recherches des anthropologues : « ils pratiquent la circoncision des parties naturelles en vue de la pureté, estimant plus la propreté que l'élégance (2) ». Si on ajoute que d'après les observations faites sur les momies et les bas-reliefs, la circoncision n'était pas générale en Égypte quoiqu'elle y fût très ancienne (3), on conclura que ce n'était plus pour les Égyptiens qu'une survivance et que ce n'est pas de l'Égypte civilisée qu'elle s'est répandue chez les peuples qui lui attribuaient un caractère religieux.

Les Grecs faisaient volontiers des Égyptiens les éducateurs du monde antique : leur erreur s'explique facilement. Cependant ils ont noté chez les peuples sauvages la circoncision jointe aux mêmes pratiques barbares qui se trouvent encore en Australie, et par conséquent sous un aspect plus primitif qu'en Égypte (4). Il se pourrait donc fort bien que la circoncision soit chez les Égyptiens, non précisément un emprunt fait à l'Éthiopie, mais une tradition de leurs origines, du temps où ils ont commencé à descendre la vallée du Nil, selon l'opinion qui tend à prévaloir aujourd'hui.

Si le caractère primitif de la circoncision était à la fois religieux et social, explicable surtout dans des sociétés restreintes, avec un culte spécial, elle devra se rencontrer surtout chez ceux des Sémites qui vivaient groupés en tribus séparées. Et en effet on ne la pratiquait pas à Babylone, ni en Mésopotamie, dans les grands empires civilisés où dominait le polythéisme éclectique. Les Arabes la connaissent de toute antiquité; le fait d'Ismaël, l'ancêtre d'un grand nombre de leurs tribus, est une attestation suffisante. Elle était considérée comme un rite religieux longtemps avant l'Islamisme (6). Aux Arabes, car ce sont bien eux que

(1) Hér., II, 104.

(2) Hér., II, 36.

(3) « La circoncision était pratiquée, mais non obligatoire, en Égypte. Les momies royales dont les parties génitales n'ont pas été enlevées, sont souvent incirconcises. Une statue de Boulaq de la Ve dynastie est circoncise » (Note de M. Maspero dans Renan, *Histoire*, I, p. 124).

(4) Diodore, III, 32 : τὰ δ' αἰδοῖα πάντες οἱ Τρωγλοδύται παραπλησίως τοῖς Αἰγυπτίοις περιτέμνονται πλὴν τῶν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος ὀνομαζομένων κολοβῶν· οὗτοι γὰρ μόνοι τὴν ἐντὸς τῶν στενῶν νεμόμενοι χώραν ἐκ νηπίου ξυροῖς ἀποτέμνονται πᾶν τὸ τοῖς ἄλλοις μέρος περιτομῆς τυγχάνον.

(5) Gen., XVII, 23.

(6) *Iudaeorum circumcisionem Arabicae gentes aliaeque plurimae ad ministerium suae impietatis imitatae sunt* (*Clem. Rec.* 8, 53), texte cité par Wellhausen, p. 174.

ésignent les habitants du désert aux tempes rasées, Jérémie joint dom, les Ammonites, Moab, populations nomades à l'origine, formant es groupes sociaux et religieux parfaitement distincts (1). Il semble ue les Hébreux, qui avaient conscience pour eux-mêmes de l'imporance religieuse du rite, aient fait, même en dehors d'eux, des catéories de circoncis et d'incirconcis. Les incirconcis occupaient la plus nauvaise place dans le monde inférieur (2). Le type classique des inirconcis étaient les Philistins, ce qui s'explique d'autant mieux qu'ils 'étaient pas d'origine sémitique. On en a conclu que tous les Cananéens étaient circoncis, et on a prétendu ainsi mettre la Bible en conradiction avec elle-même, car elle considère les gens de Sichem omme incirconcis (3). Mais nous avons vu que les Phéniciens, d'après Iérodote, abandonnaient volontiers la circoncision. A l'époque grecque, lle parut en Palestine un usage ridicule et suranné. Ne peut-on penser ue parmi les populations sédentaires, et sous l'influence des idées abyloniennes, la circoncision avait presque disparu dans certains nilieux cananéens?

Si la circoncision était une institution proto-sémitique, elle auait dû laisser chez les Chaldéens au moins quelques traces. Nous ommes donc conduits à penser qu'elle a pris son origine parmi les etits peuples nomades de l'Arabie, pour les mêmes causes qui lui nt donné naissance ailleurs. Il résulterait seulement de ces différents aits que les anciennes populations sémitiques de Chaldée ne seraient lonc point des nomades venus d'Arabie. Mais nous ne voyons aucun bstacle à ce que dans cette région privilégiée, les hommes aient passé ans transition de la cueillette des fruits à l'agriculture et à la vie civiisée (4).

(1) Jer., IV, 24 s.

(2) Ez., XXXII, 17-32. On ne peut d'ailleurs attribuer à tous les peuples cités par le prophète le aractère d'incirconcis. Le châtiment sera d'être avec les incirconcis, qu'ils le soient ou non.

(3) Gen., XXXIV.

(4) Nous n'avons point à parler en ce moment de la circoncision des Israélites. Elle a eu dans tout le cours de leur histoire un caractère religieux. Si Firmin a écrit : « L'histoire sacerdotale, à qui échappait sans doute la signification primitive de ce rite sanglant, lui attribue, en vertu de l'institution divine, une efficacité plutôt morale et spirituelle » (*Revue du clergé français*, 15 octobre 1900, p. 353), Benz pense au contraire que « d' après P. le rite est un acte symbolique de purification » (*Encycl. bibl.*). En réalité c'est surtout pour le code sacerdotal (Gen., XVI) un signe d'alliance avec le dieu de la nation, un cachet religieux et national. C'était donc précisément fixer le vrai sens de l'institution, tel que nous le connaissons maintenant, et saint Augustin se rencontre avec les anthropologues en faisant de la circoncision une sorte de sacrement. La pédagogie divine a consisté ensuite à faire de la circoncision le symbole de l'attachement du cœur à Dieu (Jer., IV, 4) ; on est incirconcis d'oreilles lorsqu'on n'écoute pas docilement la voix de Dieu (Jer., VI, 10). Pour le naziréat on peut consulter notre Commentaire des Juges, p. 259 ss.

CHAPITRE VII

LE SACRIFICE

IDÉE GÉNÉRALE (1).

Le sacrifice se trouve dans toutes les religions, et dès les origines, autant du moins que nous pouvons les atteindre. En fait il consiste toujours en une immolation, variant selon la matière offerte, car si l'objet n'est pas animé, il n'y a lieu qu'à une simple destruction. Mais pourquoi le sacrifice a-t-il paru si nécessaire et si efficace? c'est une grave question qui divise les esprits. S'il ne s'agissait que de cette forme très complète et relativement très relevée que le sacrifice a eue chez les Hébreux, il serait loisible d'y voir avec saint Thomas les diverses manifestations des sentiments de l'âme envers Dieu. Mais le développement des rites sous l'influence de la révélation a eu précisément pour résultat de conduire l'idée même du sacrifice à un niveau qui n'est pas celui des Sémites païens. L' A. T. peut nous fournir ici des renseignements utiles, ce n'est pas son système des sacrifices que nous étudions en ce moment.

Nous ne consentons pas non plus, selon le plan de ces études, à prendre pour point de départ l'état sauvage. Il s'agit des Sémites, qui, du moins lorsqu'ils sont constitués comme tels, ne sont pas des sauvages et que nous devons envisager avec les notions qu'ils possédaient du divin. Même réduit à ce cadre, le problème a ses difficultés.

Les trois principaux systèmes, le don, la nourriture, la communion,

(1) Une théorie fort originale du sacrifice a été proposée par MM. Henri Hubert et Marcel Mauss dans l'*Année sociologique* (1899) sous ce titre : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Nous n'avons eu connaissance de cette étude qu'après avoir écrit ce chapitre. On y trouve des vues fort ingénieuses avec des rapprochements très hasardés. La conclusion est que l'unité du sacrifice lui vient de son procédé : « *Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie* » (p. 133). Selon nous, il s'agit plutôt de concentrer le sacré pour établir entre dieu et l'homme, l'homme et la nature, des rapports harmonieux, conformes aux intentions divines et aux vœux et aux besoins de l'homme.

ont été proposés à la fois par Smend (1). Tout d'abord, pour un Sémite, le culte est un service; Dieu est un maître; comme tous les maîtres, il reçoit des présents et des tributs. Il y prend plaisir; les lui offrir est un moyen d'obtenir ses faveurs. Cette idée a été exprimée d'une manière particulièrement brutale par Renan, l'homme aux nuances exquises (2) : « Le sacrifice est l'erreur la plus vieille, la plus grave et la plus difficile à déraciner parmi celles que nous a léguées l'état de folie que l'humanité traversa en ses premiers âges. L'homme primitif (sans distinction de race) crut que la façon de calmer les forces inconnues qui l'entouraient était de les gagner comme on gagne les hommes, en leur donnant quelque chose. Cela était assez conséquent; car ces dieux qu'il s'agissait de se rendre favorables étaient méchants, intéressés ».

Mais quel profit trouvaient les dieux à de simples immolations? car il ne s'agit pas ici d'offrandes magnifiques comme on en suspendait dans les temples. — Ils étaient du moins nourris. C'est, d'après Smend, une idée plus ancienne que la première. Et en effet on n'offre pas aux dieux les objets à l'état de nature, mais tranformés et prêts à être mangés, le pain, le vin et l'huile, même de la viande cuite (cf. Jud., VI, 19 s.) (3). De plus les idées d'autel et de table sont connexes (Ez., XLI, 22), l'autel est la table de Iahvé (Mal., I, 7, 12) et dans le code sacerdotal le sacrifice, même sanglant, est le pain ou la nourriture de Iahvé (Lev., III, 11, 16 passim). Smend sait très bien que les Juifs éclairés se raillaient de cette idée absurde (Ps. L, 13); l'ironie même prouve qu'elle était répandue dans le vulgaire. Elle ne ressortait certainement pas des termes de la loi, puisque les pains de proposition devaient être mangés par les prêtres, le sang et le vin répandus au pied de l'autel. On s'obstine à voir là une trace des idées anciennes, une survivance atténuée de l'ancienne manière de voir. Dans ce système, on admet un progrès dans les idées. D'abord le dieu mangeait vraiment sa part, puis on lui donna le vin comme élément plus subtil, la soif ayant quelque chose de moins matériel que la faim; enfin on créa l'holocauste qui permit au dieu de jouir encore du sacrifice en le respirant comme un parfum d'agréable odeur. C'est l'expression consacrée qui revient si souvent dans la Bible (4), et si on peut dans la Bible la considérer comme une métaphore — ce dont tous ne con-

(1) *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e éd., p. 138 ss.

(2) *Histoire du peuple d'Israël*, p. 52.

(3) L'exemple ne porte pas, car en faisant ses préparatifs, Gédéon ne connaissait pas le caractère divin de son hôte.

(4) ריח ניחח.

viendront pas, — cette métaphore suppose, du moins pour un temps antérieur, une intelligence littérale.

Tout le monde admet aussi que le sacrifice comprend une communion, l'homme et le dieu mangeant à la même table (1). Cependant personne n'a donné à cette idée autant de relief que W. R. Smith. Les six dernières conférences de son livre sur *la Religion des Sémites* sont consacrées à édifier un système complet, logique et cohérent sur l'origine et l'évolution du sacrifice. Dans cet exposé où l'auteur déploie une vaste érudition et une pénétration plus étonnante encore, les vues les plus fécondes, les observations les mieux groupées, sont malheureusement toutes coordonnées autour d'un principe postulé plutôt que prouvé, le totémisme des Sémites (2).

Cette théorie est trop brillante pour que nous ne l'exposions pas avec quelques détails. Notre analyse encore trop brève ne donnera pas une idée exacte de la richesse d'informations qu'on voudra puiser à sa source. Le point de départ de W. R. S. est précisément celui de beaucoup d'anthropologues, l'animisme primitif, et dans son impitoyable logique il écarte plusieurs des idées fausses que nous venons de signaler. Dans ce cas, ses arguments ont donc du moins la valeur qu'on attribue aux preuves *ad hominem*.

Rien de plus faux pour l'illustre auteur anglais que de faire de la terreur le fondement de la religion et du sacrifice. Le dieu du clan, c'est son parent et son ancêtre, dont la vie circule encore dans le sang des animaux sacrés, les totems de la tribu. Ce n'est point un maître, c'est un père. Aussi bien, le nomade ne connaît pas de maître. Le cheikh du clan ne reçoit pas les présents de ses parents, ni leurs tributs. Sa ressource est d'imposer les étrangers au profit du clan qui reçoit de lui dons et largesses et dont il ne peut rien exiger. La religion est essentiellement gaie et joyeuse. Tout au plus serait-il possible que quelque particulier ait offensé la divinité. La brouille avec un père n'est jamais bien grave, il s'agit seulement de renouveler la parenté physique avec le dieu... en s'abreuvant de son sang, en mangeant de sa chair. Elle est là, cette chair divine, dans l'animal totem. C'est lui qu'on immolera, dont on boira le sang jusqu'à la dernière goutte, sans rien laisser subsister de lui, pas même un os. Tout sera dévoré, comme le chameau des Sarrasins de saint Nil (3).

(1) MARTI, *Geschichte der Israelitischen Religion*, p. 103, insiste sur ce que le dieu prend sa part du festin. l'union se fait par la jouissance de la même nourriture.

(2) C'est ce que Smend a très bien vu : « Auf Grund seiner aprioristischen Totemtheorie vindiciert W. R. Smith dem Opferthier einen gottmenschlichen Character » (p. 145, note).

(3) Nous reviendrons sur ce fait. En tout cas, on voit qu'il ne peut être question de mêler

Tout cela est le type même d'une religion naturelle. Naturel, le lien du dieu avec le clan; la victime est naturellement sacro-sainte, et non par la consécration de l'homme, elle est théandrique, parente à la fois du dieu et de l'homme, et, en la consommant, le clan renouvelle physiquement sa parenté avec le dieu, l'oblige à prendre plus étroitement sa défense, resserre les liens qui unissent ses membres; toute l'expiation consiste à se faire un sang divin plus énergique et plus pur.

Ce type primitif du sacrifice ne peut se conserver que dans la vie nomade. En se livrant à la culture, le nomade devient fermier soit du propriétaire, soit du dieu qui féconde le sol; il devient aussi sujet, soit d'un roi, soit du Baal du pays. Désormais il faudra payer le tribut à l'un et à l'autre. La parenté par le sang n'est plus le ressort unique de la vie sociale et religieuse, le dieu a pris l'aspect d'un roi. C'est cependant encore un dieu national, qui, à l'exemple du roi, tient table ouverte. On vient à son sanctuaire, en joignant désormais aux animaux destinés à l'immolation les principaux fruits de la terre. Le sacrifice prend nettement le caractère d'un tribut ou d'un don...; en même temps, et seulement alors, peut naître l'idée qu'il sert au dieu de nourriture. D'autant qu'avec le progrès des mœurs on éprouve de la répugnance à boire le sang, à faire craquer les os sous la dent. Le sang sera offert au dieu, comme la partie la plus subtile; le reste sera livré aux bêtes, ou mis en terre, ou brûlé. Le feu ne devait pas tarder à devenir le moyen le plus pratique, car la victime étant sainte, il fallait éviter la corruption. Mais à l'origine le feu n'avait pas pour but de transmettre au dieu sa part de nourriture en la volatilisant. En effet, dans le sacrifice pour le péché, la victime était brûlée hors du camp, ce qui marquait bien qu'elle n'allait pas à Dieu. On prit cependant l'habitude de brûler sur l'autel le foie et les parties grasses considérées comme renfermant plus spécialement la vie, ainsi que le sang. Dès lors la base de l'holocauste était posée. Si le sacrifice était avant tout un don, si le feu le transmettait au dieu désormais considéré comme céleste, — car l'évolution se poursuivait dans tout le domaine religieux, — le don serait plus entier à ne s'en pas réserver la moindre part. Ce n'est pas tout. La religion envers un maître n'a plus le caractère ex-

ce système avec le précédent. Si le dieu est mangé, il ne prend pas sa part du festin. C'est d'abord l'idée de W. R. Smith qui est exprimée dans un article sur la religion d'Israel (*Revue du clergé français*, 15 oct. 1900), puis on ajoute (p. 358) : « le sacrifice paraît être essentiellement une communion de vie par l'immolation d'une victime apparentée en quelque façon au dieu lui-même et que s'incorporent le dieu et les fidèles ». Ce syncrétisme n'améliore pas les systèmes qu'il confond en un seul.

pansif et confiant de la religion familiale; on ne sait jamais si le maître est satisfait. Voici venir le temps où les petits peuples sémitiques vont être broyés par les grands empires. Il n'y a jamais assez de victimes. L'animal, n'étant plus l'ancêtre divin, ne saurait plus être considéré comme supérieur à l'homme. On immolera des hommes, et, fidèles aux anciens principes, les Sémites donneront d'abord leurs parents. Mais décidément cela même ne suffit pas! Il faut trouver de nouveau une vie vraiment divine pour l'immoler. L'humanité revient par instinct à ses pratiques primitives, c'est une ré-émergence du totémisme le plus ancien. Il était une classe d'animaux auxquels on n'avait pas songé, ceux qu'on regardait comme spécialement impurs. C'est qu'ils étaient de tous les plus intangibles, donc les plus sacrés. Le totémisme du chasseur est antérieur au totémisme de l'homme qui domestique les animaux. Le plus sacré des totems n'est donc pas l'animal domestique... ; c'est le porc, le chien, les reptiles, bêtes réputées immondes, et que personne ne voudrait manger, qui sont maintenant immolés comme ayant avec les dieux des attaches plus intimes, le chien avec Hécate, la colombe et le poisson avec Astarté ou Atergatis. En les immolant on se présente au dieu autant que possible sous leur costume, pour contracter avec lui une affinité mystique — comme faisaient les ancêtres. Ce sont ces sacrifices extraordinaires ou *piacula* dont l'antiquité ne parlait qu'avec un certain mystère et qui nous révèlent ses instincts les plus profonds. Vers le même temps les peuples se mêlent, les cadres nationaux éclatent, chacun se fait initier aux mystères d'un dieu dont il devient le fidèle et auquel il demande l'expiation de ses fautes et la participation à la vie divine. C'est ainsi que toutes les étapes sont franchies et les différentes sortes de sacrifices expliquées par un instinct constant, modifié par l'histoire (1).

Nous l'avons déjà dit, ce qui pèche le plus dans ce système, c'est le point de départ; nous pouvons ajouter : et le point d'arrivée. D'une part le totémisme des Sémites n'est pas prouvé, et ce prétendu totémisme par atavisme est la chose la plus invraisemblable, comme nous le verrons en parlant des sacrifices extraordinaires. Tout repose ici sur l'absorption du sang de la victime théandrique, or cette victime n'a pas le caractère divin et on a normalement évité de boire son sang.

(1) M. Salomon Reinach parait adhérer à ce système. Il parle de « l'origine du *sacrifice de communion*, si brillamment mise en lumière par Robertson Smith », et ajoute : « Puisque j'ai l'occasion d'écrire ici de nouveau ce nom vénéré, je veux encore exprimer ma surprise qu'un homme de génie comme celui-là, digne de prendre rang parmi les plus grands savants de tous les âges, continue à être presque ignoré en Allemagne, alors que Français et Belges lui ont déjà plusieurs fois rendu hommage » (*Revue des études juives*, XLI, p. 158).

De plus, l'évolution tracée est contraire au postulat. L'expiation consistait d'abord à manger la victime : plus on veut expier, moins on se réserve de chair, pour aboutir enfin aux sacrifices humains et aux sacrifices de bêtes immondes. D'où vient ce mouvement contraire? est-il naturel?

Mais nous essaierons de montrer plus clairement les défauts et les avantages des systèmes proposés en cherchant nous-même, d'abord dans les traits les plus généraux du sacrifice, ensuite dans ses formes principales parmi les différents groupes des Sémites.

*
* *

On rencontre toujours dans le sacrifice l'idée d'une offrande. Quelques-uns, il est vrai, ne voient là qu'une idée dérivée, correspondant à un certain état social, celui de l'agriculture et de la royauté. Mais en somme c'est, pour R. Smith lui-même, le point de départ de toutes les formes du sacrifice, sauf de celui de communion, et c'est le seul concept qui groupe les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Nous ne voulons pas suivre la méthode qui chercherait l'essence du sacrifice dans l'ensemble de ses manifestations, nous aimerions mieux la trouver dans son premier germe. Il serait à propos de voir si l'idée d'offrande ne peut pas être dépouillée de ces notes caractéristiques d'un ordre social déterminé, indiquée par les mots de tribut ou d'hommage, et si après cette réduction, qui ne ferait qu'augmenter son ampleur, elle n'expliquerait pas le sacrifice lui-même. Nous ne refusons pas de tenir compte des états sociaux; il est clair que les céréales ne seront jamais la matière du sacrifice des nomades, mais nous ne pouvons non plus, et pour des raisons générales, prendre la vie nomade très simplifiée pour un point de départ absolu. Nous cherchons un concept très simple et qui soit, dans une certaine mesure, commun à tous, puisqu'il s'agit d'une institution universelle. Cette idée, c'est celle de la divinité qui réside dans les choses ou qui gouverne les choses.

Supposons, si l'on veut, l'animisme. Dans un objet naturel ou près de lui, le sauvage, entrevoit un esprit; la chose n'est donc pas en son pouvoir, il ne peut en user sans que l'esprit y consente. Il faut en quelque sorte le désintéresser. Le problème n'est pas de consacrer un objet à l'esprit, mais plutôt de les désécrer tous pour l'usage profane; car pour l'homme qui voit partout des esprits, tout est plus ou moins tabou. Peut-être l'esprit lâchera prise si on lui abandonne librement une part.

Le païen sait mieux distinguer le dieu des choses; mais encore est-il que les produits de la terre, la fécondité des animaux, la santé, le succès dans la guerre, tout le bonheur en un mot, dépend des dieux, et il paraît raisonnable de ne pas exciter leur envie ou leur jalousie, en usant indiscrètement de tous les biens de la terre, comme si on en était le seul maître; d'où la convenance de leur faire leur part pour reconnaître leurs bienfaits et n'en point tarir la source.

Le monothéisme, sachant, lui aussi, quoique d'une façon plus relevée, que Dieu est dans tout et gouverne tout, aura à cœur de reconnaître et ce souverain domaine et sa propre dépendance en consacrant à Dieu certains objets. A vrai dire, ces sacrifices mêmes cesseront lorsqu'on aura de Dieu une idée assez parfaite pour qu'il ne soit pas nécessaire de lui donner d'autre témoignage que l'adoration du cœur, unie au sacrifice d'un Dieu fait homme. Mais nous sommes encore loin de ce mystère que l'humanité ne pouvait pas soupçonner.

On le voit, une offrande, dans cette simplicité du terme, n'a rien qui se rapporte à un état social spécial, ni même à un système religieux déterminé. Rien n'empêche donc que nous la placions à la base de l'idée de sacrifice (1). D'autre part cette idée n'est pas encore assez précise. Pour parler avec l'école, ce n'est que le genre dans la définition, ce n'est point encore la différence spécifique. Toutes les offrandes ne sont pas des sacrifices, par exemple les prémices des céréales ou des fruits n'ont pas ce caractère, et cependant ils semblent bien avoir pour but de désécrer en quelque sorte les récoltes pour permettre aux cultivateurs leur usage profane. On a depuis longtemps insisté sur un texte du Lévitique (xix, 23) qui met ce point en lumière. Les fruits des arbres nouvellement plantés sont tabous, on ne doit y toucher ni pour Dieu ni pour les hommes. Ils sont dans un état d'incirconcision où

(1) C'est précisément le sens de מנחה qui signifie aussi bien les sacrifices sanglants que les autres (Gen., iv, 3; I Sam., ii, 17) quoiqu'il s'applique ordinairement aux simples sacrifices non sanglants. Mais on a généralement insisté sur ce que *minḥa* signifie *tribut*, *présent* offert à un prince, pour lui imprimer un cachet social déterminé : le sacrifice n'est que le don fait à un roi (en phénicien מנחת, don fait à Dieu). Nous pensons que cette idée s'appuie sur une fausse étymologie, celle qui rattache מנחה à l'arabe *manaḥ*, « octroyer, donner ». Perles (*Analecten*, p. 78) a objecté avec raison que la racine arabe étant très pauvre en sens dérivés pourrait fort bien être un emprunt. Il propose נחה (déjà soupçonné par Abulwalid) qui a le sens de « diriger », et cette dérivation est prouvée par les inscriptions sabéennes où נחי est employé à la 5e forme arabe dans le sens d' « offrir un sacrifice » (Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung*, p. 322). La distinction paraîtra subtile, *minḥa* est toujours une chose qu'on dirige vers Dieu, ou le culte lui-même, la direction par essence; en tout cas le mot prend une allure générale, indépendante de tout rapprochement avec la royauté; ce n'est plus spécifiquement le tribut dû par un sujet.

l'inviolabilité confine à l'impureté. La quatrième année on les offre à Dieu, ensuite l'usage en est libre.

Nous ne voyons pas encore l'immolation qui est de l'essence de tout sacrifice. La première pensée qui se présente est que, la vie de l'animal étant indivisible, il était impossible d'en faire une part à Dieu sans l'immoler... Mais il resterait une échappatoire. Pourquoi ne pas se contenter d'immoler les prémices des animaux, comme on offrait seulement les prémices des moissons? C'est que la vie de l'animal, la vie proprement dite, pour les anciens qui n'avaient pas pénétré les mystères de la physiologie, cette vie est une chose sacrée. Lorsque l'homme attente à la vie qui est si spécialement l'œuvre de la divinité et verse le sang où réside la vie, la divinité doit intervenir; toute immolation sera censée un acte religieux et par conséquent un sacrifice. Cependant le sacrifice des prémices sera de plus un devoir et probablement le point de départ et le point d'appui des rites où l'idée d'offrande grandira, en même temps que celle de communion prendra naissance.

Il est temps de passer à l'examen des faits. Nous commencerons par les Arabes, dont les usages, si bien colligés par Wellhausen et Robertson Smith, sont le pivot de toute théorie sur le sacrifice, surtout si on se propose d'en suivre le développement chez les Hébreux qui ont passé de la vie demi-nomade à la vie agricole.

Les Arabes dont traite W. R. Smith sont les Arabes nomades, assez semblables d'après lui à l'homme primitif, quoique la tribu soit déjà constituée sur le principe de la parenté paternelle. Dans cet état social, le clan est tout, l'individu peu de chose, la famille proprement dite n'existe pas. Le clan a conscience de son unité qu'il ramène au lien du sang, sans se préoccuper des degrés de la parenté. Dans le clan, le sang est sacré, nul n'a le droit de le répandre; en dehors du clan on ne rencontre que des ennemis, leur sang n'est garanti que par les chances d'une lutte hasardeuse et la crainte de la vengeance du sang qui est la loi du désert. Tous sont solidaires dans le règlement de cette dette. On ne dit pas : le sang d'un tel a été versé, mais : notre sang a été répandu (1).

A cette parenté naturelle, l'usage en assimile une autre. Ceux qui mangent la même nourriture sont censés avoir le même sang. La nourriture prise en commun confirme la parenté et la fait naître, quoique à un degré moindre. C'est l'alliance du sel qui unit ceux qui ont pris part au même repas, bu à la même coupe. Aux exemples cités par

(1) R. Smith cite Jud., IX, 2; II Sam., V, 1; Gen., XXIX, 14; II Sam., XIX, 12; cf. Gen., XXXVII, 27. La chair est synonyme de clan, Lev., XXV, 49.

l'auteur anglais on peut joindre celui de Renaud de Châtillon, poignardé par Saladin au moment où il allait tremper ses lèvres dans la coupe que le vainqueur avait offerte au roi de Jérusalem. A côté du lien de sel, il y a naturellement aussi un lien de lait.

Les animaux domestiques faisaient-ils partie de cette parenté? On serait très tenté de le concéder, quoique les exemples allégués par R. Smith soient tous pris en dehors de l'Arabie. Mais les mêmes causes produisent les mêmes effets. Seulement il faut regarder de près cette cause et ces exemples : ils ne sont guère propres à fonder la théorie du sacrifice de communion. Voici d'abord Agatharchides (1) : « Ils ne donnent le nom de parent à aucun être humain, mais seulement au bœuf et à la vache, au bélier et à la brebis *dont ils tirent leur nourriture* ». Combien naturel! le raisonnement de ce bon peuple est aussi simple que ses mœurs. Aussi ne mange-t-on que les animaux âgés ou faibles. Est-ce pour mieux absorber l'énergie divine, ou par un principe d'utilité? — « Les Cafres mangent rarement de leur bétail; ils ne l'immolent que dans certaines circonstances, ou pour se vêtir de la peau, ou parce que la créature est mutilée ou vieille. C'est très pratique. — Spécialement les anciens évitaient l'immolation de la vache, et la raison en est donnée : parce qu'elle nourrit l'homme de son lait. Le même phénomène chez les Todas; là, l'animal domestique qui fournit le lait et la principale source de la subsistance, est le buffle ». Vous avez conclu déjà qu'on les immole rarement et jamais les femelles... Aux funérailles, on tue un ou deux buffles, on les caresse, on les baise, mais d'ailleurs on ne les mange pas...

Et en effet la question n'est pas de savoir si les peuples pasteurs ou agriculteurs ont eu le plus grand soin de leurs troupeaux, jusqu'à les traiter comme étant de la famille et à pleurer leur mort... le chansonnier français a rendu populaire le paysan qui aime Jeanne sa femme, mais dont le cœur est à ses deux grands bœufs. Même si nous concédons que les animaux domestiques sont considérés comme les parents des humains, il ne s'ensuivrait pas qu'ils fussent parents des dieux ni surtout qu'on les immolât pour y puiser la vie divine par la manducation. Ici nous ne voulons toucher que le point du sacrifice. R. Smith a dû recueillir dans Frazer les cas les plus idoines pour appuyer sa thèse. Or, que voyons-nous, même chez des totémistes avérés? Dans le sacrifice annuel du totem la chair peut être ensevelie et jetée à la rivière... donc point de communion. Quelquefois elle est mangée « comme un sacrement mystique », mais ces cas sont ceux où la tribu a

(1) *Geog. Græci min.*, I, p. 123.

faim (1). Quant au Mexique, sa religion fort développée n'appartient pas à ce stage de civilisation.

Au surplus on peut regarder aujourd'hui la question comme vidée par l'autorité de Frazer qui n'est pas suspect de manquer de complaisance pour le totémisme ni d'admiration pour son illustre ami. Il rend hommage au génie qui lui a fait conclure au sacrifice de communion à une époque où l'anthropologie n'en avait pas encore fourni d'exemple certain. Cet exemple s'est enfin rencontré en Australie. Mais combien l'esprit en est différent! Si quelques tribus s'abstiennent de la chair de leur totem, c'est qu'elles sont chargées de procurer plus facilement aux autres l'occasion de s'en nourrir, et si elles-mêmes la consomment à de rares occasions dans le fameux rite sacramentel, ce n'est pas pour acquérir certaines qualités mystérieuses et divines, mais pour contribuer à la multiplication des animaux qui doivent être mangés par le reste de la tribu (2).

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit des Arabes, nous ne sommes pas réduits uniquement aux conjectures. Nous pouvons tirer argument soit de la matière des sacrifices, soit des occasions où ils sont offerts, soit des rites observés.

Chez les Arabes ni le vin ni l'huile ne sont indigènes. La principale nourriture est le lait; si donc on avait eu l'intention en sacrifiant de nourrir le dieu, les sacrifices de lait eussent été très fréquents. Ils ne l'étaient guère. On ne cite qu'un cas de sacrifice où la farine, était répandue à poignées devant le dieu Oqaiṣir (3). Les objets ordi-

(1) *Rel. Sem.*, p. 295, exemple de l'ours auquel on tient ce langage : « Tu as de l'esprit, tu vois que nos enfants souffrent la faim, ils t'aiment, ils veulent te faire entrer dans leur corps, n'est-il pas glorieux d'être mangé par des enfants de Capitaine? » Un exemple non moins curieux m'est fourni par Léon Diguet (*La Sierra de Nayarit et ses indigènes*, *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. IX (1899), p. 613). Les Indiens Huichols prennent quelquefois le cerf dans des filets : « On le transporte au village; là, on approprie le sol et on le dépose sur un lit d'herbes; les assistants récitent alors les prières d'action de grâces aux dieux et déesses auxquels appartient le cerf; ces prières, suivant le rituel, sont accompagnées de pleurs et de sanglots; on demande aux dieux de vouloir bien accorder encore la chance dans la chasse. Puis s'adressant au cerf, on le prie de ne pas se mettre en peine, on lui dit qu'il a été créé pour finir ainsi, que son âme va aller rejoindre ses ancêtres auprès du dieu Ta-Matzi qui réside dans le pays où jadis vivaient les Huichols. Ce cérémonial achevé, on procède à la préparation : on commence par recueillir le sang dans des récipients ou dans des fragments d'intestins, afin d'aller, après la cérémonie, offrir ce sang aux divinités; puis le cœur, le foie, les poumons sont mis à rôtir et répartis entre les assistants », etc. Ta-Matzi est le dieu des cerfs.

Il est difficile de croire que dans ces divers cas la nécessité soit « un prétexte »!

(2) *Israel and Totemism*, par Stanley A. Cook, *Jewish Quart. Rev.*, avril 1902, avec des communications de Frazer.

(3) Le sacrifice ne peut être très ancien si le dieu Oqaiṣir représente César comme l'a pensé Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, 247.

naires des sacrifices étaient le chameau, le bœuf, la brebis; la gazelle n'était admise que comme une fraude au lieu de la brebis. Le bœuf avait la prééminence, comme le remarque Wellhausen (1), qui ne craint pas d'en conclure que le bœuf était peut-être plus ancien que le chameau chez les Sémites; d'où on pourrait tirer un corollaire sur l'antériorité de la vie agricole. Si le vrai totémisme s'applique surtout aux animaux sauvages, il faut convenir que nous n'en trouvons ici aucune trace. La gazelle n'est ni impure, ni objet normal de sacrifice.

Pour les Arabes, toute immolation est en quelque manière un sacrifice. Aujourd'hui ce caractère sacré a disparu, il était même effacé avant l'Islam; il est demeuré d'usage de ne jamais égorger un mouton sans invoquer le nom de Dieu. Pourquoi toute immolation est-elle sainte? L'explication se présente d'elle-même si l'on admet que l'homme ne pensait pas avoir l'usage libre des choses sans l'assentiment de la divinité. Or faire couler le sang, surtout le sang des animaux domestiques, était une chose grave entre toutes. Mais faut-il dire avec R. Smith qu'aucune immolation n'avait lieu qu'en vue d'un sacrifice, et que tout sacrifice supposait l'assentiment de la communauté, le consentement de tous étant aussi nécessaire à l'occision d'un animal qu'à l'exécution d'un coupable? Il y a là quelque exagération. Autre chose est de donner toujours à l'immolation un caractère sacré, autre chose de n'immoler qu'en se proposant pour but le sacrifice; autre chose est de faire les choses en commun, n'immoler qu'aux jours de fête, ne rejeter personne du festin, autre chose est de requérir un consentement préalable (2). Sans doute les mœurs des Arabes ne permettent guère de se dissimuler derrière le mur de la vie privée : quiconque immole invite par là même tous ses parents. Peut-être dans certains clans la propriété des animaux était-elle indécise, alors le consentement de tous était naturellement requis pour l'immolation. Il est très naturel qu'en temps de famine on immole plutôt un chameau pour tous, à tour de rôle, qu'un chameau dans chaque tente. C'est pourquoi saint Nil nous dit que les Sarrasins immolaient par clans ou par groupe de tentes (3).

(1) *Op. laud.*, p. 115 : « les bœufs ont plus d'importance dans le culte que dans la vie ». Et en note : « si l'on voit des chameaux en songe, cela n'engage à rien; mais des bœufs sont un mauvais présage, parce qu'ils signifient toujours des victimes de sacrifices » (Vaq. 104, Boch. 2.229.5).

(2) En tout cas, dès le temps des inscriptions sabéennes les sacrifices des particuliers étaient fréquents; l'offrant se nommait بعل ذيذبح, « le maître qui sacrifie », comme à Babylone *bel niqi*.

(3) Dans ce passage il ne s'agit nullement de sacrifices : quand les Sarrasins n'ont rien pu

D'ailleurs le sacrifice offert en public, consommé en public, pouvait être l'objet d'un vœu particulier, exprimé antérieurement; comment le consentement de la communauté était-il alors requis? Il faut du moins admettre qu'ici la libre disposition des choses a suivi la marche de la propriété, et si la propriété a peu de racines dans la vie nomade, ce n'est pas un principe religieux de l'inviolabilité du sang des animaux parents qui en a gêné l'exercice.

Le but du sacrifice se manifeste dans ceux que la coutume avait rendus obligatoires. Wellhausen en compte trois : les prémices, le préciput du butin, le moment où l'on coupe pour la première fois les cheveux de l'enfant (1). Les deux premiers se rattachent sans effort à l'idée d'offrande par désécration que nous avons placée à la base du sacrifice. Le sentiment qu'il ne faut pas user des choses en maîtres absolus, sans réserve, s'est encore exprimé d'une autre façon chez les Arabes, par la consécration d'animaux qui avaient fourni une carrière utile (2). Mais c'est surtout au début de l'usage des choses qu'il importe de faire la part des dieux. Aussi le sacrifice des prémices du printemps, moment où les animaux mettent bas très régulièrement aujourd'hui encore en Palestine, était le sacrifice le plus solennel, la grande fête de l'année. L'année lunaire musulmane a naturellement porté le désarroi dans les anciens usages, mais après R. Smith et Wellhausen, Winckler (3) a montré que la fête du redjeb se célébrait à l'équinoxe de printemps. Or le sacrifice du redjeb était si important qu'on a pu dire que les pierres sacrées (*ansab*) étaient destinées au sacrifice de ce mois (*Tardjîb*). A cette saison chacun devait sacrifier au moins une brebis. L'intention est claire, les nomades qui ne récoltent pas de céréales ne peuvent avoir qu'une fête des prémices, celle des nouveau-nés des troupeaux; elle est au printemps.

Il est inutile d'insister sur le caractère de préciput qu'offre le sacrifice après le butin. Le sacrifice du chameau décrit par saint Nil est un

se procurer ni par la chasse, ni par rapine, ils mangent leurs bêtes de somme — qui devaient leur être très précieuses — en les cuisant légèrement, par συγγένεια ou par συσκηνία (*P. G.*, t. LXXIX, col. 912).

(1) Well., *op. laud.*, p. 121 : *fara'*, *naqî'â*, *'aqîqa*.

(2) Les détails dans Well., *op. laud.*, p. 112 s., surtout d'après al-Zuhri. On nommait *al-Bahîra* une chamelle dont le lait est réservé pour les dieux et que personne ne doit plus traire; *al-Sâiba*, une chamelle affranchie qui ne devait plus porter de fardeaux; *al-Vaṣîla*, la chamelle qui n'a donné que des femelles (ou au moins dix femelles); *al-Hâmi*, un étalon dont on avait été longtemps satisfait. Ces animaux étaient consacrés et probablement laissés libres dans le Ḥima.

(3) *Altorientalische Forschungen*, II, p. 344; cf. Well., *op. laud.*, p. 98.

sacrifice de ce genre, et cela suffirait déjà pour ébranler les conclusions qu'en tire R. Smith.

Dans le sacrifice de l'ʿaqîqa, on voit paraître il est vrai une pensée d'union avec le dieu. Mais cette union est-elle censée congénitale, existant déjà par la participation du même sang? il s'agit bien plutôt d'une consécration de l'enfant au dieu de la tribu (1). « Parmi les Arabes au temps de Mahomet, c'était un usage de sacrifier un mouton à la naissance de l'enfant, dont on rasait la tête, qu'on frottait avec le sang de la victime. Cette cérémonie — nommée *ʿaqîqa,* ou « la taille des cheveux » — avait pour but d' « écarter le mal de l'enfant », et était évidemment un acte de consécration par laquelle l'enfant était mis sous la protection du dieu de la communauté ».

Il n'y a rien à ajouter à ces lignes très claires.

A citer aussi le sacrifice pour le péché dont Hommel a reconnu l'existence chez les Sabéens (2). Il s'agit de deux inscriptions découvertes par Halévy (nos 681 et 682), peu antérieures à notre ère, mais certainement d'origine païenne. Quand il y aurait quelque incertitude sur l'expression technique, il n'y en aurait aucune sur le sens ; des individus implorent leur pardon par un sacrifice afin d'effacer certaines impuretés. Dans un cas on laisse en doute si la faute a été ou non consciente.

Il semble qu'au contraire les Arabes ont peu connu cette forme du sacrifice qui abandonne toute la victime à la divinité. Quelquefois les parts de la victime étaient livrées aux oiseaux de proie, et on remarque même dans Wellhausen un passage où l'intention paraît avoir été de ne pas toucher du tout aux sacrifices, quoique considérables : « Quand nous avions à peine un os à ronger, disent les envoyés des Chaulan (Sprenger, III, 457) à Mahomet, nous réunissions tout ce que nous pouvions de centimes, nous achetions cent bœufs et nous les

(1) *Rel. Sem.*, p. 328. R. Smith remarque avec raison que le rite a dû être avancé avec le temps, mais le sens de la cérémonie est demeuré le même.

(2) *Altisraelitische Ueberlieferung,* p. 322, et Note lithographiée présentée au congrès des Orientalistes de Paris. Voici la traduction de Hal., 681, d'après Hommel : « Muraggilat, fille de Tubailâ, s'est acquittée d'un sacrifice (תנחית, 5e forme de נחו) et d'un vœu au seigneur du temple de son dieu Suʿaid, parce qu'elle l'avait imploré pour qu'il lui pardonne; alors il lui imposa une peine et elle offrit un sacrifice pour le péché (חטאת, comme חטֵּא, dénominatif, et paya l'amende (?) ; elle s'humilia donc et qu'il le lui rende en grâce ». Au lieu de « elle paya l'amende », on pourrait traduire : « elle fit des caresses, flatta le dieu ». Dans le n° 682, les causes de la brouille sont : « parce qu'elle avait péché dans le temple et dans l'enceinte sacrée, et était allée dans sa patrie sans être pure... ». Autres causes : Glaser, 1054 : une femme qui a eu des rapports avec un homme le troisième jour de la fête (חג) (cf. Ex., XIX, 15), et encore dans un état d'impureté.

immolions souvent en un matin aux idoles comme sacrifices et nous les laissions aux bêtes sauvages (1) ».

C'est dans les rites généraux que nous devons chercher maintenant la portée du sacrifice : le principal rôle y appartient au sang; on a essayé d'en tirer la théorie du sacrifice de communion (2).

La communion, nous la voyons aussi, mais nous rappelons toujours les vrais termes de la question. S'agit-il de renouveler l'union congénitale et physique avec le dieu en se nourrissant de la victime théandrique, ou aspire-t-on seulement à s'unir à la divinité soit par un festin pris en sa présence et à sa table, soit par les liens mêmes du sang de la victime? Dans la première hypothèse, il faut nécessairement que cette victime soit consommée tout entière et surtout que le sang, principe de la vie divine, soit soigneusement absorbé. C'est bien, d'après R. Smith, le type du sacrifice primitif tel qu'il apparaît dans le célèbre sacrifice du chameau par les Sarrasins de saint Nil. Ce cas, sur lequel l'auteur anglais revient sans cesse, — car c'est le seul exemple positif qu'il ait pu fournir, — demande à être examiné de près.

On sait qu'au temps de Nil une incursion des Sarrasins vint porter le trouble parmi les moines du Sinaï. Théodule, son fils, se trouva parmi les prisonniers. On avait résolu de l'immoler à l'étoile du matin. Déjà tout était prêt, l'autel, l'épée, la libation, la coupe, l'encens (3). Il est clair que le sacrifice devait être un holocauste, puisqu'on avait fait provision de bois (4). Ce sacrifice avait donc les allures régulières d'un sacrifice humain offert aux dieux du paganisme. L'attente des barbares fut frustrée, ils se réveillèrent après le lever du soleil; la planète ayant disparu, le sacrifice exigeant sa présence était devenu impossible. Dans leur pensée ce sacrifice était manifestement un préciput des dépouilles, puisqu'ils y destinent surtout les plus beaux jeunes gens, et la cérémonie aurait même eu pour eux une portée expiatoire et purificatoire (5). A défaut de victimes humaines, voici, d'après Nil, quelle était leur coutume (6) : « S'ils n'en ont pas (de jeunes gens), ils couchent

(1) Well., p. 121.

(2) Déjà en sabéen מדבח

(3) Migne, *P. G.*, t. LXXIX, col. 680 : καὶ τὰ πρὸς τὴν θυσίαν ἀφ' ἑσπέρας ἦν ἅπαντα εὐτρεπῆ · βωμὸς, μάχαιρα, σπονδὴ, φιάλη, λίβανος...

(4) Col. 641 : ἐμὲ καὶ τὸν σόν, ἔλεγε, παῖδα παρὰ τὸ δεῖπνον διαλαλοῦντες ἐπηγγέλλοντο, τῷ ἄστρῳ θύειν πρωΐ, καὶ βωμὸν ἤγειραν καὶ ξύλα παρέθεσαν ἡμῶν ἀγνοούντων ἐφ' ὅτῳ.

(5) Col. 612 : λύτρον αὐτοῖς καὶ καθάρσιον, ὡς δοκοῦσιν, ἐσόμενον, ἀνθρωποθυτεῖν ἀφειδῶς εἰθισμένοις.

(6) Col. 613 : Ἢν δὲ οὗτοι μὴ παρῶσι, κάμηλον λευκὴν τῷ χρώματι καὶ ἄμωμον ἐπὶ γονάτων ἀνακλίναντες περιέρχονται τρίτῳ κύκλῳ κειμένην παμπληθεὶ δολιχεύοντες. Ἐξάρχει δέ τις καὶ τῆς

sur les genoux un chameau de couleur blanche et sans défaut, et en font lentement le tour trois fois tous ensemble. L'un d'eux commence la procession et le chant en l'honneur de l'astre, soit un des chefs, soit un des prêtres vénérables par l'âge et la vieillesse. Après le troisième tour, le peuple n'ayant pas encore terminé le cantique et la finale étant encore sur leurs lèvres, il tire son épée et frappe fortement le tendon, et s'empresse de goûter le premier au sang. Les autres de même accourent et coupent avec leurs épées un petit morceau de peau avec le poil, d'autres détachent ce qu'ils peuvent arracher de chair. D'autres vont jusqu'aux entrailles et aux intestins, ne laissant rien de la victime qui puisse demeurer intact et paraître au soleil levant. Ils n'épargnent ni les os, ni la moelle, triomphant de la dureté par leur patience et de la résistance par le temps ». — C'est très primitif, si barbare est synonyme d'institution primordiale, mais *c'est trop isolé* pour qu'on tire de ce seul cas toute la théorie du sacrifice. Nous devons reconnaître cependant que l'usage de manger la chair crue doit être ancien si le fait allégué est moderne, car R. Smith a raison de penser que l'institution de la Pâque a précisément combattu ces pratiques brutales en défendant de manger l'agneau pascal cru et de briser ses os. Mais cette sauvagerie n'a rien de religieux. D'ordinaire on raisonne ainsi. Lorsqu'un usage qui d'ailleurs répugnerait à une nation plus avancée dans la culture figure dans les rites, c'est le vestige d'un état plus ancien et un reste de la barbarie primitive, maintenu grâce au conservatisme de toutes les religions et à la stabilité des rites. C'est le rite qui lutte contre la marche du progrès et impose par l'ascendant de la religion des coutumes devenues choquantes. Nous devrions donc trouver dans les rites anciens des cas analogues à celui de Nil. Or nous constatons expressément le contraire. Dans un temps où il ne répugnait pas de boire le sang ou du moins de manger avec le sang (1), c'est le

περιόδου καὶ ᾠδῆς τῆς εἰς τὸ ἄστρον αὐτοῖς πεποιημένης, ἢ τῶν βασιλευόντων ἢ τῶν ἡλικίᾳ καὶ γήρᾳ σεμνυνομένων ἱερέων· ὃς μετὰ τὴν τρίτην περίοδον, οὔπω τῆς ᾠδῆς παυσαμένου τοῦ πλήθους, ἔτι δὲ ἐπὶ γλώττης τὸ ἀκροτελεύτιον τοῦ ἐφυμνίου φέροντος, σπασάμενος τὸ ξίφος εὐτόνως παίει κατὰ τοῦ τένοντος καὶ πρῶτος μετὰ σπουδῆς τοῦ αἵματος ἀπογεύεται. Καὶ οὕτως προσδραμόντες οἱ λοιποὶ ταῖς μαχαίραις οἱ μὲν σὺν ταῖς θριξὶν μέρος τι βραχὺ τῆς δορᾶς ἀποτέμνουσιν, οἱ δὲ τὸ ἐπιτυχὸν ἁρπάζοντες τῶν σαρκῶν ἀποκόπτουσιν, οἱ δὲ μέχρι σπλάγχνων χωροῦσι καὶ ἐγκάτων, οὐδὲν τῆς θυσίας καταλιμπάνοντες ἀκατέργαστον, ὃ δυνήσηται λοιπὸν προσοφθῆναι φαίνοντι τῷ ἡλίῳ. Οὔτε γὰρ ὀστέων καὶ μυελῶν ἀπέχονται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιότητα καὶ σχολῇ περιγενόμενοι τῆς ἀντιτυπίας.

(1) Clément d'Al. reproche aux Arabes nomades de boire le sang de leurs chamelles sans d'ailleurs les faire périr, probablement par des piqûres, mais il l'attribue à la nécessité, nullement à un rite (*Paed.*, ch. III; *P. G.*, VIII, col. 589); tandis qu'il stigmatise les cultes de Bacchus où on mangeait de la chair crue : Διόνυσον Μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι, ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες (t. VIII, col. 72).

principe religieux qui intervient avec force pour exiger que le sang soit répandu. On a souvent cité l'exemple célèbre de Saül (1). Il était donc reconnu que le sang devait être répandu pour la divinité, dans toute immolation, et c'est en effet ce qu'attestent tous les autres témoignages arabes; le sang était versé dans un trou creusé devant l'autel (2). Ce fait ne saurait être révoqué en doute et Wellhausen a même remarqué (3) que les sacrifices proprement dits se renomment *nousouk*, par allusion au sang répandu de la victime (4). Le fait des Arabes de Nil qui boivent le sang n'est donc point un acte rituel conservé malgré les progrès des mœurs, mais un acte de barbarie contre lequel les idées religieuses ont toujours protesté (5), du moins chez les Sémites, avec une extrême vigueur (6).

Et pourtant le sang pouvait procurer une union étroite entre l'homme et le dieu; non point le sang du dieu absorbé par l'homme, mais le sang de la victime, parente ou familière de l'homme, offert au dieu, approché de lui le plus possible, de manière à le toucher s'il eût été possible.

Ici il faut rendre justice à R. Smith qui a bien mis en relief ce rôle du sang. Lorsqu'on se fait des incisions rituelles, soit à cause d'un mort, soit en l'honneur d'un dieu (7), ce n'est point seulement pour marquer qu'on serait prêt à donner sa vie pour la personne aimée; c'est probablement plutôt pour s'unir à elle par les liens du sang répandu. Puisque pour les nomades du désert tous les rapports sociaux découlent de la communauté du sang, aucune alliance n'est stable sans un certain échange de sang. L'idéal serait de boire le sang l'un de l'autre. On ne voit pas qu'il ait été pratiqué. Mais Hérodote (III,8) nous dit comment deux contractants mélangent leur sang sur les

(1) I Sam., XIV, 34.

(2) « The godward sido of the ritual is summed up in the shedding of the victim's blood, so that it flows ower the sacred symbol, or gathers in a pit (ghabghab) at the foot of the altar idol » (*Rel. Sem.*, p. 339).

(3) *Reste*, p. 116 ss.

(4) *Op. laud.*, p. 118, note. En effet *nâsik* signifie un pays arrosé.

(5) On trouverait dans Doughty (II, 284 s.) un trait analogue, mais sans caractère religieux. Dans Strabon, XVI, IV, 17, les Troglodytes mangent tout, mais après une certaine cuisine. Les Issédons mangent leurs parents morts avec la chair des victimes, mais ils conservent les têtes comme les parties vraiment sacrées (Hér., IV, 27).

(6) Zach., IX, 7; Ez., XXXIII, 25; Lev., XIX, 26; cf. VII, 27. A supposer que dans ces cas le sang ait été bu par un principe religieux, cela touchait au culte secret, prohibé, attrayant par ce qu'il avait d'outré et de bizarre : « presumably, indeed, it was confined to certain mystic initiations, and did not extend to ordinary sacrifices » (*Rel. Sem.*, p. 343). Nous ne demandons pas davantage, car il ne s'agit pas d'expliquer les anomalies mais les institutions normales ou du moins répondant à l'instinct général.

(7) I Reg., XVIII, 28; *De deâ Syr.*, 50.

pierres, témoins avec les dieux de leur fraternité. Les auteurs arabes savent seulement que pour contracter cette fraternité — dont les inscriptions sabéennes parlent aussi — les deux contractants plongeaient la main dans la coupe qui contenait le sang de la victime. Wellhausen et Smith citent des cas où il suffit de l'acte d'un seul. Par exemple, al-Sulaik ben Mugammé, pour éviter que sa femme tombe entre les mains des ennemis, la tue, se frotte de son sang et va chercher la mort (1).

C'est donc pour s'unir à la divinité par le lien du sang qu'on le verse au pied de son autel ou qu'on en oint les pierres sacrées qui la représentent ou lui servent de demeure. Mais qui ne voit qu'ici le sang de la victime est tout au plus un moyen terme pour remplacer le sang de l'homme et le sang du dieu? Quand il s'agit d'actes extérieurs pour s'unir à Dieu, l'effort humain est toujours en quelque manière unilatéral.

C'est l'expression d'un désir, un élan vers l'impraticable, et en somme, selon la belle pensée de Wellhausen, c'est toujours une prière (2). En attribuant aux Sémites cette idée relevée, nous ne faisons aucune pétition de principe puisqu'elle résulte soit de leurs concepts généraux sur la divinité, soit des dérivations de leur langue elle-même (3). Le rite du sang ne signifiait donc nullement qu'on donnait au dieu à boire. Si quelques malavisés l'ont cru, comme quelques nigauds ont pensé que Bel avalait des mesures de farine, ce ne fut jamais l'opinion de l'élite qui a conçu et créé les rites. L'idée du divin n'existe pas sans la notion d'un être supérieur dont l'homme a besoin et qui n'a pas besoin de l'homme, au moins pour sa nourriture. Il ressort invinciblement des explications de R. Smith que le sacrificateur n'a pas pour but de faire manger le dieu ni de le faire boire; le sang est versé et s'évapore; il est porté sur la pierre sacrée et on voit bien qu'elle ne boit pas..., mais on l'a rapproché du dieu autant que possible. Seulement ce n'est pas le sang du dieu, ce serait plutôt un sang qui représente celui de l'homme, et on souhaite qu'il s'unisse au dieu.

Le second acte de la communion, c'est de manger devant le dieu; puisque lui ne mange pas, on est du moins à sa table, on se nourrit

(1) Well., *op. laud.*, p. 126; *Aghani*, XII, 144 s.

(2) « Jede Einwirkung auf die Gottheit ist immer nur Gebet » (*Reste*, p. 126, note).

(3) R. Smith a bien vu que l'araméen אתכשף, « supplier », signifie originairement « se faire des incisions ». Wellhausen admet pour התפלל, « prier », le sens original de l'arabe *falla*, « être ébréché »; העתיר, « prier », proprement « sacrifier » (*Reste*, p. 126, note).

de la part qui est la sienne. Cette manducation a aussi pour but de resserrer, dans la mesure du possible, des liens qui ont toujours forcément quelque chose de mystérieux; la manducation de la victime est une partie essentielle du sacrifice des Arabes; on mange par clan et cela même fortifie les liens de la communauté.

Ni dans les divers genres de sacrifices, ni dans les rites nous n'avons vu paraître l'action du feu. Dans le seul cas du sacrifice humain, saint Nil a fait supposer un foyer. Mais cet exemple, outre qu'il est de basse époque et empreint d'idées courantes dans le paganisme (1), ne répond pas à un usage général; Porphyre nous dit que dans leur sacrifice annuel les gens de Douma ensevelissent la victime humaine sous l'autel (2).

Wellhausen et W. R. Smith en ont conclu que les Arabes n'avaient pas connu l'holocauste, et c'est une de leurs plus fortes raisons pour attribuer à ce sacrifice un caractère secondaire. Le fait est pourtant plus que douteux. Paul Haupt (3) a pensé très justement que les deux racines arabes *ṣlw* et *ṣly* n'étaient différenciées que par les deux directions qu'avait prises le même thème; la seconde signifie *rôtir*, et la première ne peut signifier *prier* que parce que la combustion de la victime était un sacrifice offert à la divinité. Et ce qui prouve combien les racines sont ici plongées dans la plus haute antiquité, c'est que l'éthiopien a le rapport inverse entre les deux thèmes. De plus, les inscriptions minéennes ont le mot *chwʿ* (4) dans le sens de « prêtre » et de « sacrifice » : ce mot ne peut être rapporté qu'à l'arabe avec le même sens de « brûler, mettre le feu ». Il paraît donc incontestable que les Arabes ont connu et pratiqué la combustion de la victime dès les origines les plus reculées. Il va sans dire que ce genre de sacrifices exigeant un autel spécial et beaucoup de bois, n'a pas dû être pratiqué ordinairement par des nomades. C'est pourquoi les renseignements fournis par la tradition musulmane n'en font pas mention. D'ailleurs notre observation ne doit pas dépasser le but. Nous ne prétendons nullement que l'holocauste soit le sacrifice par excellence, ni la combustion de l'essence de sacrifice. Il demeure que pour les Arabes l'autel est

(1) Cf. *suprà*, la libation, l'encens, et col. 684 : μὴ δῶς δαίμοσι σπονδὴν γενέσθαι τὸ ἐμὸν αἷμα, μηδὲ κνίσσῃ τῶν ἐμῶν σαρκῶν εὐφρονθείησαν πνεύματα πονηρά. Ἄστρῳ με θύειν ηὐτρέπισαν ἐπωνύμῳ λαγνείας πάθει.

(2) Καὶ Δουματηνοὶ δὲ τῆς Ἀραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἔθυον παῖδα, ὃν ὑπὸ βωμὸν ἔθαπτον, ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ.

(3) *Journal of Biblical Literature* (1900, p. 78).

(4) شوع, « sacrifier », d'où شوع, « prêtre » (éth. ሠዋዒ, Glaser, 1062 1; Hommel, *Aufsätze*, p. 184). Comparer l'arabe شوع à la 2ᵉ forme, « brûler ».

le lieu de l'immolation, non un foyer, ou encore, d'après les inscriptions minéennes, le lieu du sacrifice pacifique (1), qui est pour les Arabes le sacrifice normal.

En passant chez les Cananéens, spécialement les Phéniciens-Carthaginois, nous rencontrons des documents de premier ordre, les tarifs des temples (2) qui réglaient ce qui revenait aux prêtres selon la nature du sacrifice et l'importance de la victime. Malheureusement ces textes, parfois très mutilés, sont loin d'avoir livré tous leurs secrets. Nous sommes du moins mis au courant sur la matière des sacrifices. Pour les victimes c'est, dans l'ordre descendant, le bœuf, le veau ou le cerf (3), le bélier ou le bouc (brebis ou chèvre), l'agneau ou le chevreau ou le faon, deux espèces d'oiseaux qui ne se différencient probablement que comme oiseaux de volière ou oiseaux non domestiqués. On pouvait aussi offrir soit commes prémices sacrées, soit comme sacrifice proprement dit, des céréales (?) et de l'huile, ou encore des libations mélangées (?), du lait, de la graisse. Nous ne saurions ranger parmi les objets de sacrifices proprement dits ceux qui sont énumérés parmi les préparatifs de fêtes du programme de Carthage : des branches de beaux fruits, du pain, de l'encens, du miel... Ce sont sans doute de simples offrandes. Autrement nous serions amenés à considérer aussi comme objet du sacrifice les deux cents enfants que mentionne le même texte. A vrai dire, ce chiffre coïncide précisément et d'une manière atroce avec le chiffre des deux cents enfants immolés en Sicile. Le texte de Diodore est tristement célèbre. Il jette d'ailleurs une vive lumière sur les idées que se faisaient les Cananéens de la substitution.

On voit qu'ici la matière du sacrifice est sensiblement plus étendue que chez les Arabes, quoique le chameau soit assez naturellement exclu par des populations agricoles, et plus étendu même que chez les Hébreux qui n'auraient pas offert à Dieu le miel et le lait, sans doute parce qu'ils sont trop sujets à la fermentation, et qui n'admettaient pas non plus le gibier comme victime. L'absence du vin est tellement étonnante que nous croyons le deviner dans un mot énigmatique où tout le monde reconnaît un mélange humide. On connaît le

(1) HOMMEL, *Aufsätze*, p. 185, inscription GLAZER n° 1058 1.

(2) *CIS.*, 165, le tarif de Marseille (cf. Appendices); 167, le tarif de Carthage; 168, 169, 170, de petits fragments. Le n° 166 est plutôt un programme pour une grande solennité. Tous ces textes proviennent d'Afrique, mais doivent exprimer fidèlement les usages de la métropole phénicienne.

(3) M. Clermont-Ganneau a bien montré qu'il s'agit ici du cerf, non du bélier (*L'imagerie phénicienne*, p. 68).

goût des Orientaux et en particulier des Syriens pour le vin mélangé et aromatisé. C'est la libation par excellence.

Comment se distinguaient les sacrifices? Nous n'hésitons pas à penser que c'était pour le fond la même distinction que chez les Hébreux : un sacrifice où tout était consumé, et ou par conséquent rien de la victime ne revenait ni au prêtre, ni à l'offrant; un sacrifice où le prêtre prélevait une partie de la chair mais ne laissait rien à l'offrant; un sacrifice où le prêtre et l'offrant partageaient la partie de la victime « qui ne montait pas sur l'autel ». Ces points paraissent résulter nettement des textes (1), quelles que soient les étymologies proposées pour chaque espèce de sacrifice. La seconde espèce est celle que nous connaissons chez les Hébreux sous le nom de *pro peccato* ou *pro delicto;* rien n'accuse cette idée chez les Phéniciens quant au terme, mais on sait par ailleurs combien l'idée d'expiation était vivante parmi eux.

Il ne nous importe pas de préciser — ce serait impossible — quelles parties de la victime revenaient au prêtre et à l'offrant. Ce qui est plus remarquable pour l'intelligence du sacrifice, c'est de constater que si les sacrifices des particuliers étaient nombreux, on n'avait pas perdu la tradition des sacrifices de clans. C'est à M. Clermont-Ganneau qu'appartient l'honneur d'avoir fixé ce point, mal compris par les éditeurs du *Corpus*. Le mot de clan n'a plus ici son sens primitif, mais le mot phénicien employé correspond par l'étymologie à ce sous-groupement de la tribu : nous avons donc à Marseille le pendant exact du sacrifice qui attirait David à Bethléem pour sacrifier non pas avec sa famille, mais avec toute sa *gens* (2).

Une autre inscription, trouvée à Narnaka, en Chypre, n'est pas sans importance quant à l'époque des sacrifices. M. Clermont-Ganneau, qui en a fait une étude attentive, y a reconnu un mois qualifié « du sacrifice des soixante (3) ». Il a comparé le mois athénien d'Hécatombéon qui était le premier de l'année à Athènes. L'expression demeure obscure, aussi bien que le sacrifice à la nouvelle lune et à la pleine lune que le même savant a cru distinguer. Il est sûr en tout cas qu'on parle d'un sacrifice journalier et d'un sacrifice mensuel, et d'une fondation à perpétuité qui rappelle le sacrifice perpétuel des Hébreux. L'inscription suppose d'ailleurs une influence égyptienne, aussi Clermont-Ganneau a rap-

(1) Non point, il est vrai, de la restitution du n° 167 dans *CIS.*, mais elle est loin d'être assurée. Cf. Appendices.

(2) I Sam., xx, 6, 29 (ce dernier texte d'après les LXX ; הוא צוה לי אחי, Wellhausen).

(3) *Etudes d'archéologie orientale*, II, p. 159-181.

pelé « l'habitude égyptienne de sacrifier *chaque mois,* à un jour fixe, un office solennel en l'honneur du souverain régnant (1) ».

Le sacrifice, pour les Cananéens comme pour les Arabes, est une immolation. Ce nom s'applique même, nous l'avons vu, aux objets inanimés, quoique le mot d'offrande soit aussi employé. Le prêtre est celui qui immole ; l'autel, le lieu de l'immolation.

Mais l'immolation n'exclut pas la combustion. Les autels figurés des Phéniciens sont parfois de véritables foyers où le feu est allumé. M. Clermont-Ganneau croit avoir montré « que les libations appartenaient surtout aux déesses chez les Phéniciens, tandis que les sacrifices sanglants et ignés revenaient de droit aux dieux (2) ». L'argument invoqué est la coupe de Palestrina où figurent deux autels, l'un destiné à la libation, l'autre à l'offrande ignée : « Ce n'est pas un pur hasard qui a fait mettre au-dessus du sacrifice liquide le disque ou globe lunaire emboîté par le croissant qui en caractérise les phases, et au-dessus du sacrifice igné, le disque solaire ailé. Dans les religions orientales, le feu est l'apanage des dieux; l'eau, et les liquides en gé-général, celui des déesses. Nous voyons ici ces deux formes sexuelles de la divinité, mâle et femelle, solaire et lunaire, faire elles-mêmes, et simultanément, l'élection de l'offrande spéciale qui leur revient, qui leur convient (3) ». Dans ces termes la proposition est trop absolue. Il est impossible de soutenir que des immolations sanglantes n'aient pas été offertes aux déesses dans le monde phénicien, et rien ne prouve qu'on évitait pour elles la forme de l'holocauste. En revanche, les libations étaient aussi offertes aux dieux. Mais il demeure que l'holocauste par excellence, le sacrifice humain, était réservé au dieu que nous nommons Mélék-Kronos-Saturne. Les sacrifices humains offerts aux déesses paraissent avoir été transformés en sacrifices du cerf ou de la biche (4). Contrairement aux Arabes, les Cananéens tenaient le soleil pour une divinité masculine, c'est à cause de cela que les ardeurs dévorantes de la flamme étaient surtout réservées aux dieux.

Sur le sacrifice des Araméens nous n'avons rien à dire de spécial; leur position intermédiaire entre les Arabes et les Cananéens est assez bien représentée par le rituel hébreu.

On pourrait préjuger d'avance que dans une civilisation raffinée, urbaine et par là même mélangée, la distinction des animaux purs et impurs n'avait pas de place et que la matière du sacrifice n'était pas

(1) *Loc. cit.*, p. 166.
(2) *Études*, I, p. 5.
(3) *L'imagerie phénicienne*, p. 64 s.
(4) Clermont-Ganneau, *loc. laud.*, p. 105.

convenue dans des limites aussi étroites. Et c'est bien le cas de la Chaldée. Là, point de distinction entre les viandes pures et impures; on ne l'y a vue que par un contresens. On pouvait offrir comme ailleurs des taureaux, des brebis, des chèvres, des agneaux, des chevreaux, et il semble, d'après les cylindres, que le sacrifice du chevreau avait une importance spéciale, mais aussi des oiseaux de diverses sortes, aigles, grues, etc., du gibier, comme des gazelles, mais encore des poissons et des porcs! On niait unanimement ce dernier sacrifice. M. l'abbé Martin (1) l'a admis d'après les textes publiés par M. Craig. D'après lui, le porc était expressément sacrifié à Chamach, le dieu soleil, lorsqu'un homme était gravement malade, et la peau de l'animal servait même aux incantations. On a objecté que la cérémonie est plutôt un charme de sorcellerie. Les chiens n'étaient pas sacrifiés, d'après Jastrow, parce qu'ils étaient à la fois saints et impurs. L'impureté du chien est assez notoire aux Orientaux; il ne peut en être autrement puisque l'impureté est contagieuse, et on sait trop de quoi il se nourrit. Mais on ne saurait prouver sa sainteté spéciale. S'il sert aux présages, c'est justement parce qu'il rôde partout et se prête aux combinaisons les plus variées; si sa vie est épargnée, c'est qu'il est seul, dans les grandes villes d'Orient, chargé de la voirie, et qu'il ne rend pas un médiocre service à la santé publique en dévorant les cadavres. Parmi les objets inanimés, les Chaldéens offraient des dattes, des légumes, du blé, de l'ail, des épices, de l'encens, du vin de dattes, du lait, du beurre, de la crème, du miel, du sel (2). C'est donc ici que nous trouvons, et dès le temps de Goudéa (3), les objets les plus variés. De sorte qu'on serait tenté de conclure que le système le plus restrictif, celui des Arabes nomades, est moins un signe d'antériorité primordiale que l'indice d'une civilisation pauvre et de goûts forcément limités qui deviennent des règles traditionnelles.

Nous sommes maintenant très bien informés des particularités du rituel chaldéen par le bel ouvrage de Zimmern que nous avons souvent cité, *Ritualtafeln* (4). La combustion était assurément connue dès les temps les plus anciens. On pourrait alléguer que c'est une néces-

(1) *Textes religieux*, p. XI, d'après K. 6172.

(2) D'après ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 95, les objets les plus usités sont du vin (*karanu*), surtout du vin de sésame (*kurunnu*), des boissons fermentées (*šikaru*), du miel (*dišpu*), du beurre (*hémetu*), du lait (*šizbu*), de l'huile (*šamnu*), de l'huile fine (*šamnu ṭâbu*), des dattes (*suluppu*), du sel (*ṭâbtu*).

(3) *Inscription* F., col. III s.

(4) Voir au chapitre des personnes sacrées, les prêtres babyloniens, quelques détails relatifs aux sacrifices que nous avons laissés à cette place pour ne point scinder ce qui regarde ces prêtres.

sité de la propreté des maisons; on ne peut laisser pourrir un cadavre dans un temple comme au désert. Les petits autels disposés sur les cylindres pour le sacrifice du chevreau sont souvent embrasés. La libation semble avoir joué un rôle prépondérant. Elle est représentée à satiété dans les mouvements figurés. Aussi bien l'eau pure ou plutôt l'eau purifiante, lustrale, est l'élément dont se nourrissent les morts, l'élément vital et divin. Le mot de « sacrifice » et de « sacrifier » est constamment le même qui signifie « libation » et « faire une libation » (1), et c'est l'idée de pureté qui est la base de cette racine, plutôt que celle d'immoler.

Le caractère alimentaire du sacrifice est très accusé chez les Chaldéens. C'est très expressément un repas offert aux dieux et on les invite à le manger (2). Il est d'autre part manifeste que ce cachet alimentaire est lié à l'idolâtrie. Ce sont les statues dont la bouche est ouverte afin qu'elles puissent se nourrir. Il est impossible d'en conclure que c'est là le caractère primitif du sacrifice.

Malgré la richesse des documents que nous ont fournis les dernières recherches, il est encore impossible de tirer des textes une théorie complète du sacrifice. La difficulté vient en partie de ce qu'il était très complexe, depuis les époques les plus reculées. Il comprenait dès lors l'idée de rendre licite et profane l'usage des choses en consacrant plus spécialement une part à la divinité, et cette part devenue plus sainte était comme un intermédiaire entre l'homme et Dieu. Du caractère sacré de la victime découlait le pouvoir d'impétration. Toute théorie qui ne comprend pas les divers aspects du thème est fatalement exclue comme trop étroite. Le système du don fait au dieu par l'homme, du contrat *do ut des*, est assurément celui qui explique le moins la vertu sacrée du sacrifice; il méconnaît absolument l'instinct religieux des anciens qui voyant partout ou la divinité, ou des esprits, ne se croyaient les maîtres absolus de rien. De cette notion on ferait à peine sortir l'efficacité impétratoire du sacrifice qui n'est certes pas son caractère distinctif. Et il faut en dire autant du sacrifice nourriture.

Si le sacrifice n'avait été qu'un procédé culinaire pour nourrir les dieux, il se serait évanoui aussitôt qu'on aurait eu des dieux une idée moins abjecte; l'expiation, la pureté, l'union à Dieu qu'on cherchait dans le sacrifice, l'effroi même qu'il causait ne peuvent découler de ce thème. Il est vrai qu'on a beaucoup offert à man-

(1) *Niqu.*

(2) MASPERO. *Histoire...*, I, p. 681; on voit le dieu Chamach saisissant la fumée du sacrifice.

ger aux dieux et cela surtout dans la civilisation la plus raffinée parmi les Sémites, et peut-être même ces banquets divins ont-ils pris avec le temps plus d'importance; ces faits prouvent seulement combien il est faux de conclure au progrès et à l'épuration des idées religieuses. Dans les deux premiers cas, qu'il s'agisse d'un don ou d'une nourriture préparée, on doit faire largement la part du symbole. Le don est censé toucher le dieu d'autant plus qu'il coûte davantage à l'homme, non d'après l'utilité qu'il apporte aux dieux; c'est ainsi que le sacrifice d'un héritier royal est bien plus efficace que celui d'une hécatombe.

On affirme que toute institution a d'abord sa valeur réelle et que le symbole ne vient que plus tard pour justifier aux yeux de la raison une pratique trop grossière. Mais en matière de don le symbole est aux origines, car un don est naturellement l'expression de l'affection intérieure. Guyau a dit justement de ces offrandes : « On ne croit pas, en général, qu'elles répondent à un réel besoin des dieux; on pense qu'elles seront plutôt agréées par eux qu'acceptées avec avidité (1) ». On peut bien admettre des hommes, même primitifs, ce que Spencer (2) racontait agréablement d'un chien : « En tant que chien de chasse, il était habitué à rapporter le gibier à son maître. Il aurait bien voulu, sans doute, avoir en ce moment du gibier à aller chercher pour montrer toutes ses bonnes intentions; mais comme il n'y en avait point, il se mit en quête et, au bout d'un instant, saisissant une feuille morte, il l'apporta avec un redoublement de manifestations amicales. Évidemment la feuille n'avait pour le chien qu'une valeur symbolique; il savait que son devoir était de rapporter, que l'action de rapporter faisait plaisir à son maître, et il voulait accomplir cette action sous ses yeux; quant à l'objet même, il lui importait peu : c'était sa bonne volonté qu'il voulait montrer ».

Le système de W. R. Smith est beaucoup plus conforme à ce que nous apprennent les recherches de l'anthropologie touchant la sainteté du sacrifice et ses effets surnaturels. Mais il nous a paru qu'il exagérait la sainteté intrinsèque de la victime, qu'il supposait toujours être une victime divine, à tel point que Frazer a pu lui reprocher d'avoir esquissé sa théorie d'après l'Eucharistie! La victime, il est vrai, était un puissant instrument de l'action divine, le sang de la victime avait les plus hautes vertus, mais les lustrations qu'elle subissait (3) montrent plutôt qu'on cherchait à la rendre divine. Lorsqu'on

(1) *L'irréligion de l'avenir*, p. 44.
(2) Dans GUYAU, *op. cit.*, p. 50. Appendice aux Principes de sociologie, t. I, p. 596.
(3) Dans les sacrifices babyloniens.

souhaitait que la divinité la pénétrât, s'emparât d'elle, manifestât en elle sa présence, on supposait que la victime elle-même n'était point la divinité (1). Encore n'avons-nous pas trouvé trace de cela chez les Sémites, et les exemples qu'on a allégués du sacrifice d'un dieu n'apparaissent qu'à une époque de syncrétisme où il est difficile de discerner les éléments primitifs (2).

Le sacrifice des Sémites n'est donc ni un vulgaire contrat profane, ni la participation au divin dans une victime divine. Il n'en est pas moins l'action sainte par excellence, celle qui met le mieux en mouvement l'action divine et exprime le mieux le désir de l'homme de rendre à la divinité ce qu'il lui doit. Une théorie plus cohérente ne peut être proposée que d'après la Bible, et c'est un sujet que nous avons réservé. Et les sacrifices de l'A. T. eux-mêmes n'étaient que la figure du sacrifice de la nouvelle loi.

(1) Chez les Grecs on exigeait que la victime fît un mouvement de tête; on l'obtenait en versant de l'eau sur sa tête; elle était dès lors agréée par le dieu, sinon inspirée; quand il s'agissait de la Pythie, il fallait que la victime tremblât de tout son corps (PLUTARQUE, *De defect. orac.*, 46, 49, 51, cité d'après FRAZER, *Golden Bough*, I, p. 156).

(2) Par exemple le sacrifice de Sandon à Tarse, de Melqart à Tyr ; cf. *Rel. Sem.*, p.273.

CHAPITRE VIII

LES MORTS

On s'est longtemps scandalisé du silence de la Bible sur la vie d'outre-tombe. Ces gens-là, disait-on, ne songeaient qu'au bonheur présent... « L'homme est essentiellement passager. Il vit quelques jours, puis disparaît pour jamais... Il n'a pas à se plaindre, dès qu'il lui est échu un bon lot de jours, s'il a des enfants qui continuent sa famille, si, après sa mort, son nom est prononcé avec respect à la porte de son village. A défaut de tout cela, un *iad,* un cippe portant son nom, est encore une consolation, maigre il est vrai ; mais qu'y faire? Il n'y en a pas de meilleure (1) ». Et cela s'expliquait tant bien que mal par le caractère du Sémite : « Le Sémite eut de bonne heure une théorie plus saine. Pour lui, ce qui ne respire pas ne vit pas. La vie, c'est le souffle de Dieu répandu partout. Tandis qu'il est dans les narines de l'homme, celui-ci vit. Quand le souffle remonte vers Dieu, il ne reste plus qu'un peu de terre (2) ».

Aujourd'hui la question a fort changé de face, parce que le Sémite est mieux connu. On a réagi, mais avec excès. On est même très disposé à prendre le contre-pied de la théorie de Renan. Le Sémite adorait ses morts au même titre que l'Aryen, comme des dieux familiers; ce qu'a dit Fustel de Coulanges des Indous, des Romains et des Grecs, il faut le dire des Sémites. On priait les morts, on leur offrait des sacrifices. Si la Bible est obscure, c'est que le Iahvéisme a lutté contre les anciennes croyances, travaillant sans cesse à abaisser les morts et à faire disparaître leur culte pour l'honneur et au profit du culte de Iahvé. On voit qu'il y a là une grave question de principes. Pour traiter d'une façon complète des usages funéraires des Sémites, de leurs rites dans la sépulture, de leurs croyances sur la vie d'outre-tombe, il faudrait un volume et considérable. Mais les usages té-

(1) Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* I, p. 130 s.
(2) Renan, *op. laud.*, p. 42.

moignent des croyances et des sentiments et nous ne leur demandons ici qu'une seule chose : est-il vrai que pour les anciens Sémites le mort, par cela seul qu'il était mort, se trouvait aussitôt investi d'une puissance surnaturelle qui en faisait un dieu? ou au contraire n'a-t-on pas toujours distingué, aussi loin du moins que nos renseignements nous permettent de remonter, entre certains morts illustres et la masse des morts? Priait-on tous les morts ou priait-on pour les morts, et comme la prière chez les anciens était surtout le sacrifice, offrait-on des sacrifices aux morts ou pour les morts? L'homme vivant attend-il beaucoup des morts, a-t-il plus besoin d'eux qu'ils n'ont besoin de lui?

Toutes ces questions reviennent au même point. C'est un concept général qu'il faut déterminer; nous allons essayer de le faire par un examen rapide (1).

§ 1. — LES NOMS DES MORTS.

M. Schwally, dont le livre *la Vie après la mort* fait autorité, nous dit que les morts sont nommés *Elohim* un certain nombre de fois (2).

(1) Ce travail était imprimé et les épreuves corrigées lorsque j'ai eu connaissance du livre de M. Carl Gruneisen sur le culte des ancêtres et la religion primitive d'Israël (*Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, Max Niemeyer, 1900). La conclusion est assez semblable à celle qui est soutenue ici. L'ouvrage est dirigé spécialement contre Schwally et Stade. L'auteur déclare nettement que le culte des morts n'a été dans Israël qu'un soin des morts (*Seelenpflege*); les morts sont moins que les vivants, loin de leur être supérieurs (*Untermenschliche Wesen sind die Toten, nicht übermenschliche*). Nous avons naturellement certains points communs avec l'auteur, surtout en ce qui concerne la réfutation de Schwally, très rondement conduite par Grüneisen. Il y a lieu de croire qu'après cela la nouvelle théorie ne sera plus acceptée aussi aveuglément. Grüneisen montre péremptoirement que les impuretés attachées aux morts ne sont pas le résultat d'une lutte du Iahvéisme pour prévaloir contre le culte des morts puisqu'elles se retrouvent même chez des peuples très adonnés à la religion des ancêtres. D'ailleurs il nous semble que G. a fort exagéré les effets de la mort d'après les Hébreux. Il affirme très nettement la disparition totale de l'âme. Quand l'esprit (*ruah*) cesse d'animer la chair, l'âme (*nephech*) n'a plus aucune existence. On ne voit pas après cela ce que sont les ombres du Cheol et quelle est leur réalité. Tous les usages mortuaires sont ramenés à la crainte du mort. L'offrande de la chevelure qui rentrerait si mal dans cet ordre d'idées n'existait pas chez les Hébreux. Les lamentations ont pour but d'écarter le mort par des cris. L'auteur sent lui-même que la réduction de tous les usages à une seule explication tirée de la terreur sera suspecte et qu'elle suppose aux morts une puissance redoutable. Nous ne pouvons considérer cette solution comme adéquate. Il est d'ailleurs étonnant que Gruneisen, qui a résolument pris le sage parti de s'éclairer de l'histoire des religions comparées, ait négligé à peu près complètement ce que l'épigraphie nous apprend des religions des autres Sémites. L'ouvrage, tout en étant aussi systématique que celui de Frey (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*) quant au point principal, est beaucoup moins conservateur quant au développement de la religion d'Israël.

(2) « Die Toten werden an ein paar Stellen אלהים genannt » (*Das Leben nach dem Tode*, p. [illegible]).

En réalité, il n'existe qu'un cas, lorsque la sorcière d'Endor crie à Saül : Je vois un Elohim qui monte de la terre (1). Le fait est trop extraordinaire pour qu'on en puisse rien conclure. La pythonisse veut désigner d'abord une vague forme surnaturelle; elle aurait difficilement choisi un autre mot. Ensuite sa vue se précise, c'est un vieillard enveloppé dans sa tunique. En dehors de ce passage où il s'agit d'ailleurs d'un grand personnage, les morts ne sont jamais nommés Elohim dans la Bible (2).

Récemment M. Clermont-Ganneau a trouvé dans une inscription néo-punique d'el-Amroûni le nom de dieux appliqué aux morts comme traduction du latin *Dîs manibus sacrum* (3). Il faut rendre hommage à la sagacité du savant français, mais reconnaître que dans ce cas encore l'exception confirme la règle.

Le *Dîs manibus sacrum*, ou une formule équivalente, ne manquait jamais dans les inscriptions bilingues; or cette partie de la formule demeurait non traduite en phénicien (4), sans doute à cause de la différence des idées religieuses. A el-Amroûni, le sarcophage reproduit des scènes relatives aux mythes d'Orphée et d'Eurydice, d'Hercule et d'Alceste; pour cette fois, et à une époque assez basse, l'inscription étant néo-punique, le syncrétisme a produit tout son effet. On n'en peut rien conclure quant aux idées primitives.

Nous ne songeons pas d'ailleurs à nier que les Sémites aient divinisé formellement certains morts illustres. Le fait est notoire chez les Nabatéens. M. Clermont-Ganneau a encore le premier appelé l'attention sur un texte d'Étienne de Byzance qui l'affirmait (5), et il nous a été donné à nous-même de retrouver le sanctuaire du roi Obodath, avec l'inscription qui le qualifie expressément de dieu (6).

(1) I Sam., XXVIII, 13.

(2) Schwally, suivi par Marti, cite, il est vrai, Is., VIII, 19. Le prophète dit simplement : « Si on vous engage à consulter les esprits nécromanciens, etc., est-ce que le peuple ne consultera pas [plutôt] son Dieu? [consulter] les morts en faveur des vivants! » Schwally traduit : « befragt nicht das Volk seine Elohim, die Lebenden für die Toten? » Ce qui est sans doute une distraction, car il y a בעד החיים, « en faveur des vivants ». Marti traduit bien : « für die Lebenden bei den Toten », mais alors les morts sont en parallèle d'opposition avec Elohim; déjà les morts sont en contraste d'infériorité avec les vivants : à plus forte raison avec Elohim. L'opinion de Schwally aboutit à cette absurdité que les morts, au temps d'Isaïe, pouvaient être nommés les propres dieux du peuple! Voir d'ailleurs Duhm, ad h. l., et Cheyne. — Is., XIX, 3, énumère les différents oracles présumés des Egyptiens.

(3) *Études*, I, p. 156 ss. Dans le manuel de Lid., p. 435 : לעל[נ]ם ראפאם, ce qui supprime la difficulté résultant pour Cl.-Ganneau de l'état construit qu'il croyait exister entre עלנא (pour אלני) et ראפאם (Rephaïm).

(4) Par exemple *CIS.*, II, 159; Henchir Brigitta, Lid., p. 435.

(5) *Recueil*, I, p. 41; Étienne d'après Uranius : Ὀβόδης ὃν θεοποιοῦσι.

(6) עבדת אלהא. *RB.* 1898, p. 172.

Et on peut sans doute voir dans ce cas, de date récente, une imitation des apothéoses du monde grec, mais il faut aussi avouer que l'usage remonte aux premières origines connues du monde sémite. Goudéa, Dungi, Gimil-Sin, ces antiques rois de la Chaldée paraissent dans les inscriptions avec le signe de la divinité, et on a retrouvé des traces formelles de leur culte. Goudéa avait ses prêtres, ses sacrifices et ses offrandes (1).

Si certains morts seulement ont reçu les honneurs divins, un mort ne devenait donc dieu qu'à titre exceptionnel, la mort par elle-même n'en faisait pas un dieu; du moins le titre de dieu n'était pas donné à tous les morts.

Mais si les morts ne sont pas nommés des dieux, ils sont du moins, nous dit-on, pourvus de connaissances supérieures. Ce sont par excellence *ceux qui savent,* ידעונים (2), on les consulte au sujet de l'avenir. Nous retombons derechef dans l'histoire de la sorcière d'Endor. Est-on certain seulement qu'on consultât sans distinction tous les morts? La Bible ne nomme que Samuel. Chez les Grecs, où le culte des morts a été plus développé que chez les Sémites, nous voyons Ulysse se rendre aux enfers pour consulter les morts (3).

Mais que savent-ils de l'avenir? Absolument rien, ils ignorent même le présent. Achille interroge Ulysse sur le sort de Pélée et de Néoptolème; si la mère d'Ulysse lui apprend divers détails, c'est qu'elle est morte longtemps après que le héros a quitté sa patrie. Seul Tirésias ouvre à Ulysse des perspectives sur l'avenir. Mais Tirésias était un devin, il continue à faire son office, comme Orion à chasser les bêtes sauvages. N'est-il pas remarquable que c'est aussi un prophète qui est évoqué par Saül? Gilgamès évoque Éabani, mais uniquement pour savoir de lui quelle est la loi d'outre-tombe. Nous n'insistons pas sur la religion d'Israël où on supposait que les morts intervenaient en faveur des vivants, mais de la part de Dieu.

Une nouvelle preuve de leurs connaissances supérieures, c'est, dit-on, que Rachel se lamente sur le sort de ses fils (Jer., XXXI, 15). Fort bien, mais il s'agit si peu de la connaissance de l'avenir que Iahvé la console en lui révélant leur retour. D'ailleurs est-ce autre chose qu'une figure? Rien ne prouve donc que les morts aient eu, par le fait de leur mort, une claire vue de l'avenir.

Les morts, dans la Bible et chez les Phéniciens, étaient les Rephaïm.

(1) *Le culte de Gudéa*, par le P. Scheil, *Recueil de travaux...*, XVIII, p. 64 s.

(2) CHARLES, *Eschat.*, p. 39; d'après Jastrow (*op. laud.*, p. 559), le nom du Cheol signifierait même « le lieu de l'enquête », à cause des réponses que les morts fournissent aux vivants.

(3) *Νεκυία*, *Odyssée*, XI.

Le sens de ce mot est fort controversé. Tandis que la majorité le rattache à une racine qui indiquerait l'état faible et chétif des ombres (1), Cheyne (2) suppose le sens de « terrible » ou de « sage » ou un autre analogue. Duhm (3) voit dans les Rephaïm les géants vaincus par Dieu et précipités dans les enfers. Leur nom s'est ensuite appliqué à toutes les ombres. C'est dans cette opinion que nous trouvons le plus de vérité. Dans la Bible, les Rephaïm sont tantôt les habitants du monde souterrain (4), tantôt une antique population du pays occupé depuis par les Israélites, remarquable par sa taille gigantesque (5). Il est difficile qu'il n'y ait aucune relation primitive entre les deux termes, d'autant que les Rephaïm de Job (xxvi, 5) et d'Isaïe (xiv, 9) semblent avoir le caractère d'êtres imposants. La même impression ressort des textes phéniciens. On considère comme une punition de n'être pas couché avec les Rephaïm (6); ce sont donc des morts en quelque sorte privilégiés, et lorsqu'on les assimile aux *Dîs manibus* la conclusion est la même. Ce n'est qu'avec le temps qu'on a donné le nom de mânes à tous les morts; à l'origine le personnage enterré était mis sous la protection des mânes, les morts antiques dûment installés avec avantage dans le royaume des morts (7).

Le nom même de Rephaïm devait indiquer une certaine prérogative. Nous n'avons pas nié que le vulgaire attendît des morts diverses révélations, la connaissance de secrets inaccessibles aux vivants. Si on se rappelle aussi quels liens étroits unissaient la divination et la thérapeutique chez les anciens, et qu'on demandait surtout aux dieux la révélation de remèdes appropriés, on ne sera pas éloigné de considérer les Rephaïm comme les « guérisseurs » par excellence (8), une extension du ἥρως ἰατρός d'Athènes. Peut-être allèguerait-on aussi

(1) רפאים analogue à רפה, Stade, Marti, etc.

(2) *Encycl. bibl.*, Dead.

(3) Sur Is., xiv, 9, et Job, xxvi, 5.

(4) Ps. lxxxviii, 11; Prov., ii, 18; ix, 18; xxi, 16; Is., xiv, 9; xxvi, 14, 19; Job, xxvi, 5; l'article seulement dans ce dernier texte.

(5) La grande taille des Rephaïm est surtout accusée lorsqu'il s'agit d'Og, roi de Basan, un demeurant des Rephaïm, Dt., iii, 11; Jos., xii, 4; xiii, 12, et de l'assimilation des רפאים aux ענקים Dt., ii, 11. Cf. Gen., xiv, 5; xv, 20; Dt., iii, 13; Jos., xvii, 15; I Chron., xx, 4. L'emploi de l'article est irrégulier.

(6) Sans parler de l'inscription d'el-Amroûni que nous venons de citer, רפאם se trouve deux fois dans Echmounazar (*CIS.*, III, 8) : « qu'ils n'aient pas de couche avec les Rephaïm », et Tabnit (l. 7 s.) : « il n'y aura pas pour toi de semence parmi les vivants sous le soleil ni de couche avec les Rephaïm ».

(7) Article *Mânes* dans Roscher, *Lex. myth.* (Steuding).

(8) Si on pouvait tirer des conclusions fermes de l'écriture ראפאם d'el-Amroûni, le premier א indiquerait que la première syllabe était longue, et pourrait marquer le participe רופא.

que le serpent, l'animal-médecine par excellence, est surtout un être souterrain. Nous nous garderions d'insister sur cette conjecture.

Le nom le plus remarquable donné à ce qui survit du mort est celui d'« âme ». C'est Panammou qui parle ainsi de lui-même pour le temps qui suivra sa mort (1). Le mot avait déjà sa place dans l'A. T. pour désigner un mort, mais seulement à propos de la souillure qui résultait du contact du cadavre (2), de sorte qu'on ne savait pas s'il fallait entendre par là la personne humaine, comme cela est souvent le cas (3), ou la partie survivante. C'est ce qui fait l'importance du texte de Panammou. C'est dans son âme que se concentre son activité, c'est elle qui boira et mangera avec Hadad si on la nomme à l'occasion des sacrifices. On peut disputer sur le sens précis de *nephech,* « âme », dans l'A. T., il est certain du moins que c'est un principe distinct du corps. Nous ne prétendons pas trouver ici l'affirmation de l'immortalité de l'âme à la façon de Platon, comme substance indépendante et survivant sans relation avec le corps, mais il ne faut pas non plus tenir pour non avenu un témoignage aussi grave.

Quoique l'âme dépende du corps et du traitement que subit le corps, c'est bien elle qui survit et c'est d'elle qu'il importe d'assurer l'heureuse existence dans l'au-delà.

Les Babyloniens avaient sans doute la même idée d'une âme subsistant plus ou moins unie à une forme quelconque, en rangeant le défunt dans la catégorie des démons. Le terme d'*ekimmou* paraît propre aux mânes, il est souvent employé dans le même contexte que les noms des démons, comme remplissant les mêmes fonctions. On peut se demander si ce terme désigne le mort comme enlevé à la vie terrestre (4) ou s'il ne signifie pas plutôt que le mort saisit le vivant (5). Quoi qu'il en soit, la distinction est bien marquée entre l'*ekimmou* et le cadavre, comme nous le verrons mieux en parlant de la situation des morts dans l'autre vie.

En résumé, sans avoir un nom commun pour désigner les défunts autre que celui de morts, les Sémites ne leur ont donné que très exceptionnellement le titre de dieux, un peu comme les Grecs plaçaient

(1) Sous la forme נבשׁ pour נפשׁ dans la stèle de Hadad, l. 17 bis,21.

(2) Num., VI, 6, נפשׁ מת, et Lev., XIX, 28; XXI, 1; XXII, 4; Num., V, 2; IX, 6-10; Ag., II, 13 (Schwally).

(3) תמות נפשׁי, Jud., XVI, 30, signifie seulement « que je meure ».

(4) DELITZSCH, *HW.*, 57ᵃ.

(5) JASTROW, *Babyl.-Ass. Rel.*, p. 260, qui d'ailleurs considère à tort l'*ekimmou* comme une classe de démons; cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 164 : « si un *ekimmou* jette son dévolu sur un homme et le saisit ». D'après Jensen (*KB.*, VI, p. 524) peut-être de *akâmu*, « approcher en tempête ».

certains morts, les héros, dans une sphère presque divine. Lorsqu'on voulait faire allusion à ce qui subsistait du vivant, on se servait de termes qui marquaient le principe vital, reconnaissable sous une forme qui rappelait la personne vivante.

§ 2. — LES USAGES FUNÉRAIRES.

Les rites du deuil sont un indice précieux non seulement des émotions que la mort causait aux survivants, mais aussi de leurs croyances sur la situation où est désormais le mort.

Il fut un temps où tous ces usages passaient pour des manifestations naturelles de la douleur; leur meilleure explication était dans la psychologie. Si on déchirait ses vêtements, c'était pour accuser un déchirement intérieur. Avec plus de raison on a vu dans quelques-uns de ces actes des rites religieux. Dans ce concours de motifs qui peuvent assurément se trouver réunis, il faut procéder avec prudence. On peut dire avec Schwally que telle expression de la douleur qui éclate dans une infortune quelconque n'est pas autre chose qu'un rite funéraire transposé; mais il peut arriver aussi qu'on emploie dans un deuil extraordinaire un usage pénitentiel qui a ses origines dans le culte des dieux. Il faut tenir compte aussi du degré: ce qu'on interprète comme un acte de culte ne dépasserait peut-être pas le respect; du motif surtout, car si l'usage s'explique par la crainte plutôt que par la vénération, on rendrait aux morts les honneurs les plus extravagants sans qu'on les tienne en plus haute estime. Or la crainte ne paraît nulle part dans certains systèmes, tandis que M. Marillier nous dit que chez les non-civilisés elle entre pour les cinq septièmes au moins des cas dans le culte des morts (1).

Pleurer, crier, gémir, baiser les morts (2) sont des effusions de tendresse qui s'expliquent assez par la nature. Il ne faut point ici chercher mystère.

Il est déjà plus étrange qu'on déchire ses vêtements et qu'on ceigne le sac.

Mais d'abord qu'est-ce que le sac? C'est une chose qu'on ceint : donc, disait-on, une ceinture passée autour des reins, le plus primitif des vêtements. On pourrait dès lors imaginer avec Schwally (3) qu'à l'origine on déchirait ses vêtements précisément pour faire de sa tunique une sorte de bande destinée à entourer les reins. Se mettre

(1) *Rev. hist. des Rel.*, XXXVI, p. 355.
(2) Gen., XLVI, 4; L, 1.
(3) *Op. laud.*, p. 13.

dans l'accoutrement primitif de l'humanité, c'était revêtir un costume saint, comme tout ce qui touche aux origines, ou faire profession de servitude vis-à-vis du mort (1).

M. Jensen nous donne une idée un peu différente du sac. Le mot existe en babylonien, avec des synonymes qui le marquent comme un vêtement de deuil. Il semble qu'il avait un haut et un bas, de sorte que le vêtement de deuil aurait consisté en « une toile ou un sac jeté sur la tête et serré avec une corde autour de la taille (2) ».

Quoique l'usage de ceindre le sac soit affirmé pour les temps de désolation générale (3) et qu'il soit l'indice qu'on se rend à merci (4), la tradition de scribes babyloniens le réprésente avant tout comme un usage funéraire (5). Il n'en est pas moins vrai que ce vêtement est celui des pauvres, de ceux qui sont réduits à la plus extrême misère. Ne serait-ce pas simplement une manière d'exprimer qu'on se regarde comme privé, par le départ du défunt, de tout ce qui fait le luxe et le bien-être de la vie (6)? Se dire l'esclave du mort? pourquoi? Lui demander grâce? de quoi? S'il fallait une explication religieuse à tout prix, mieux vaudrait placer à l'origine du rite le désir de n'être pas reconnu du mort. Mais cette pensée put-elle exister jamais chez les ancêtres des Sémites s'ils se représentaient les morts comme doués de connaissances supérieures? En tout cas, au temps historique, le sens symbolique est le seul qui pût entrer dans leur pensée.

Déchirer ses vêtements était à coup sûr un rite connexe. On les déchirait moins pour revêtir le sac plus promptement que pour professer qu'on ne voulait pas d'autre parure que ce vêtement grossier. On pouvait s'arrêter là, le vêtement déchiré étant un indice suffisant qu'on renonce au commerce agréable des hommes.

C'est ainsi qu'Assourbanipal se représente « vêtu d'un habit déchiré, versant une libation aux mânes des rois, ses prédécesseurs (7) ». Les

(1) I Reg., xx, 31 s.

(2) Jensen, *KB.*, VI, 400.

(3) Is., III, 24; XV, 3; XXII, 12; Jér., VI, 26; XLVIII, 37.

(4) I Reg., xx, 31 s.

(5) Gen., XXXVII, 34; II Sam., III, 31.

(6) « D'après les documents chinois, dont M. G. suit ici l'explication, les pratiques du deuil reposeraient sur ce principe général que les survivants doivent tout abandonner au défunt, comme le fils est tenu de tout céder à son père si celui-ci l'exige. Le deuil serait ainsi un tribut plus complet, payé au mort : les vêtements de deuil, la suppression des ornements viendraient de ce qu'autrefois tous les ornements de la famille étaient donnés au mort, et les huttes de deuil, où se réfugient encore les mandarins qui viennent de perdre leurs parents, seraient un reste de l'ancienne coutume qui voulait que la maison fût abandonnée au mort » (*L'Année sociologique*, 1899, p. 223, d'après DE GROOT, *The religious system of China*). L'abandon de la demeure pourrait bien venir de la peur.

(7) MASPERO, *Histoire...*, I, p. 689.

femmes arabes se contentent aussi de déchirer leurs vêtements ; le vêtement spécial du deuil a disparu.

Si l'explication de Jensen est juste, ce ne serait que par une conséquence du costume adopté qu'on se voilerait la tête. Encore faudrait-il savoir si le sac voilait la face et si du reste le rite est proprement funéraire. Les exemples cités de l'A.T. ont rapport à des infortunes d'un autre caractère (1). Schwally allègue qu'on se couvre la face comme Élie, devant le divin (2) ; mais on peut tout aussi bien se voiler la face pour ne pas voir de ses yeux un mal qui fait horreur ; c'est le sens vulgaire de cette locution.

Dans le deuil on enlevait sa chaussure (3) ; mais il n'est pas dit que ce fût en approchant le défunt. Dans ce cas seulement il y aurait lieu d'alléguer l'usage de se déchausser pour entrer dans un lieu saint. Un homme qui enlevait son turban et ses vêtements ordinaires pour se réduire au vêtement le plus grossier devait naturellement aller pieds nus ; c'est un complément nécessaire de toilette. Déchirer ses habits, en mettre de plus simples, aller la tête nue ou couverte du sac et nu-pieds ne témoignent donc pas d'une vénération spéciale pour le mort qui le placerait au rang des dieux.

En est-il autrement du rite relatif à la chevelure? Ce point touche facilement au culte. Or il est d'usage chez les Sémites de se couper la chevelure en signe de deuil ; nous le savons pour les Hébreux, les Babyloniens (4) et les Arabes. Chez ces derniers on dépose sur les tombeaux des boucles de cheveux. Dans ce cas, ce n'est plus seulement pour se réduire soi-même à une condition misérable. On cherche à atteindre le mort. Aussi bien l'usage de se raser entre les yeux à cause d'un mort était condamné chez les Juifs, pour un motif religieux (5) ; c'était donc à tout le moins un usage superstitieux. Non qu'il soit facile de savoir ce qui était interdit et ce qui demeurait permis. Certaines manières de se raser les cheveux étaient par elles-mêmes une consécration à une divinité spéciale (6). D'autre part, la prohibition qui regarde les prêtres (7) reconnaît implicitement aux autres le droit de se raser

(1) II Sam., XV, 30, David fuyant devant Absalom ; Esth., IV, 1, Mardochée inquiet ; Jér., XIV, 3, parce qu'on ne trouve pas d'eau.

(2) *Op. laud.*, p. 15.

(3) Ez., XXIV, 17, par *a contrario ;* II Sam., XV, 30, David dans sa fuite allait déchaussé.

(4) « Merodak Baladan se jeta sur le sol, déchira ses habits, saisit le rasoir et éclata en sanglots » (Del., *HW.*, 196[b]) ; cependant *naglabu*, « rasoir », est traduit « lancette » par Jensen, *KB.*, VI, 377 ; le texte aurait alors rapport aux entailles dont nous allons parler.

(5) Deut., XIV, 1 s.

(6) Lev., XIX, 27, semble se rapporter à la coiffure arabe קצוצי פאה, Jér., IX, 25 ; cf. Hér., III, 8, qui regarde la coiffure des Arabes comme une consécration à Orotal.

(7) Ez., XLIV, 20, et Lev., XXI, 5.

la tête pour marquer son deuil, surtout en cas de calamité nationale (1).

Pour juger sainement du sens du rite, il faudrait le connaître mieux. Mais à supposer même que chez les anciens Sémites les cheveux coupés fussent déposés sur la tombe (2), il ne faudrait point se hâter de voir là un sacrifice. Tout acte de culte n'implique pas dans son objet la nature divine; l'offrande des cheveux a pour but d'établir une union entre les personnes; envers un dieu, c'est un acte de cutle formel; envers un mort, ce peut être un acte un peu différent. Il nous plaît de citer ici W. R. Smith : « Arguer de ces parallèles entre les coutumes funéraires et religieuses que l'adoration des dieux est fondée sur le culte des morts serait dépasser les prémisses; on peut conclure seulement que les mêmes moyens reconnus efficaces pour maintenir une alliance durable entre le vivant et le mort étaient employés dans le but religieux de resserrer l'union entre l'adorateur et le dieu (3) ».

Dans le deuil on se faisait des incisions (4). Ce rite est nettement religieux; on le voit par les prêtres de Baal qui se coupaient jusqu'à faire couler le sang (5). C'est bien l'effusion du sang qui caractérise cette cérémonie, et c'est à cause de sa portée religieuse qu'elle était interdite par la Loi (6). On ne peut soutenir sérieusement que la Loi voulait seulement empêcher qu'on défigurât le corps, œuvre du Créateur. Mais le sens de l'effusion du sang n'est pas tellement clair, même dans le culte des dieux. Il importerait d'abord de savoir si le sang versé était mis en contact avec le mort. Même avec cette précision on ne sait si le sang a pour but de rendre au défunt un peu de la vie qui est dans le sang, comme lorsque les rois Achantis font oindre de sang les squelettes de leurs ancêtres, ou s'il s'agit de contracter avec le défunt la plus étroite alliance, comme c'est le cas lorsqu'on verse le sang sur le cadavre dont on mange une parcelle (7). Or nous ne voyons pas chez les Sémites que dans le deuil on ait répandu le sang sur le mort. L'acte même des prêtres de Baal n'a point pour but de lier alliance avec le dieu; cette alliance existe; il s'agit plutôt d'obtenir un prodige, on recourt aux moyens extrêmes pour assurer l'inter-

(1) Am., VIII, 10; Mich., I, 16; Is., XXII, 12.

(2) On ne peut arguer que de la pratique actuelle des Arabes qui est restreinte aux femmes, ce qui n'est pas pour donner à l'usage un caractère de culte.

(3) *Rel. Sem.*, p. 326.

(4) Jér., XVI, 6; LXVIII, 37, etc.; chez les Arabes (WELL., *Reste*, p. 181) on se borne à des égratignures. Kokowzow a vu le rite des incisions dans la seconde inscription de Neirab; mais cf. *Ephemeris*, p. 192.

(5) I Reg., XVIII, 28.

(6) Deut., XIV, 1; Lev., XIX, 28, XXI, 5.

(7) W. R. SMITH, *Rel. Sem.*, p. 328.

vention du dieu. On attribuerait au sang une valeur magique, sinon coërcitive, du moins très efficace. Ces incisions seraient interprétées comme une démonstration d'affection, une protestation qu'on serait prêt à verser son sang et à mourir au lieu et place du défunt s'il plaisait à la divinité d'accepter ce sacrifice. Cependant, après la mort, le rite ne peut avoir un caractère déprécatoire pour prévenir un malheur redouté. De sorte qu'en somme l'intention du survivant est peut-être d'écarter du mort les mauvais esprits par ce sacrifice expiatoire dont le mérite se joint à la vertu propre du sang. Alors on rattacherait notre rite à celui que décrit Trumbull (1) : « Lorsqu'un Aht, pour écarter d'un parent qu'agitent les cauchemars les mauvais esprits qui le tourmentent, se taillade bras et jambes et asperge de son sang tout le tour de sa hutte, il n'a pas recours pour défendre celui qu'il veut préserver de ces attaques dangereuses à la puissance de ses dieux protecteurs, mais à une pratique dont l'efficacité est immédiate et directe ; il entoure celui qu'il veut préserver d'un cercle magique que ne peuvent franchir ses ennemis surnaturels ». L'explication est en partie conjecturale, mais il demeure qu'on répand son sang pour écarter les mauvais esprits. Le mort n'a pas moins besoin d'assistance que le vivant dans le voyage qui va le conduire chez les dieux infernaux. Quel que soit le sens du rite, fût-il essentiellement dirigé vers la divinité, il ne faut pas se hâter de conclure que le mort est lui-même cette divinité ! Il doit être apprécié comme les autres, d'après l'opinion qu'on avait de la nouvelle situation où entrait le défunt. Nous ne voyons pas qu'on invoque le mort en se faisant des incisions, comme cela est dit expressément des prêtres de Baal.

On cite encore le jeûne comme un rite funéraire. Nous ne pouvons voir là qu'une application au deuil d'un usage plus général. Dans ces exemples allégués (2), il s'agit de la mort de Saül dont la perte paraissait un malheur national. Le jeûne est trop souvent mentionné comme un moyen d'expiation envers la divinité pour qu'on cherche son origine dans le culte des morts ou pour qu'on voie ici un hommage rendu aux morts. On jeûne « à l'occasion de Saül et de Jonathan son fils et du peuple de Iahvé et de la maison d'Israël parce qu'ils ont été frappés du glaive (3) », comme on jeûnera plus tard en souvenir de la prise de Jérusalem par les Chaldéens ; le jeûne ne s'adresse point au mort qui n'en saurait tirer aucun profit puisque c'est une privation pure et simple que le vivant s'impose.

(1) Dans Marillier, *loc. laud.*, p. 351.
(2) I Sam., XXXI, 13 (I Chr., X, 12) ; II Sam., I, 12.
(3) II Sam., I, 12.

On avait encore coutume en cas de deuil de se mettre sur la tête de la cendre ou de la terre. Jastrow semble considérer ce rite comme essentiellement funéraire; il en risque même une explication d'après la stèle des vautours. On y voit des ouvriers qui portent sur leur tête des paniers remplis de terre pour enterrer les morts. Le rite serait une survivance de cet usage : « La terre était à l'origine placée dans un panier sur la tête et servait à couvrir le corps mort (1) ». Mais cela n'explique pas pourquoi dans notre rite on emploie surtout la cendre. Plutôt pourrait-on supposer avec Schwally que la terre était empruntée au tombeau, la cendre aux restes du bûcher. Nous serions en présence d'un rite d'union : on s'identifie avec le mort en se couvrant la tête avec ce qui reste de son corps. Le rite serait assurément très expressif, mais l'incinération est-elle si ancienne qu'on en fasse le point de départ de cet usage? D'après un texte cité par Wellhausen (2), on jurait par les cendres et par le sel. Cela marque la communauté du foyer. Si on applique cette idée à l'usage funéraire, on voit encore là un rappel de l'union qui existait avant la mort et qu'on proteste vouloir maintenir. Mais ici la terre n'a plus de raison d'être. L'explication du rite gît peut-être dans cette alternance des deux éléments considérés comme équivalents ou employés en même temps. De plus, si l'on examine les textes, on ne voit jamais qu'il soit question d'un deuil de famille, ni que le rite ait un rapport spécial à un défunt. Lorsque Job est frappé par la main de Dieu et privé de ses enfants, il vient tristement s'asseoir au milieu de la cendre, tandis que ses amis aspergent de la poussière sur leur tête dans la direction du ciel, et que Job lui-même promet de faire pénitence sur la poussière et la cendre (3). Et il semble que ces passages eux-mêmes nous donnent la clef du rite. La cendre et la poussière alternent et chacun de ces mots n'a même pas un sens très précis. Il s'agit de ces tertres placés à l'entrée des villages et qui se composent de débris. Le fond du tumulus, c'est la cendre qu'on enlève des fours à cuire le pain; puis avec le temps, c'est comme une masse de fine poussière. Lorsqu'une ville est prise, détruite, brûlée, c'est le refuge naturel des habitants. Là on peut s'asseoir sur la poussière (4), ou sur la cendre (5), se rouler dans la cendre (6), se mettre de la poussière sur la tête (7) ou faire

(1) *Babyl.-Ass. Religion*, p. 603, note 2.
(2) *Aghani*, XX, 139; cf. W. R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 479.
(3) Job., II, 8, 12, et XLII, 6.
(4) Is., XLVII, 1.
(5) Jon., III, 6.
(6) Jer., VI, 26 (cf. Jer., XXV, 34); Mich., I, 10.
(7) Jos., VII, 6.

les deux à la fois (1). Avec le temps, l'usage de se placer de la cendre sur la tête devint le symbole d'une violente douleur (2). Lorsqu'on venait annoncer une mauvaise nouvelle, le rite était de rigueur; mais il est du moins assez à noter que dans ce cas c'est de la *terre* que le messager ramasse sur son chemin (3), et cela parut ensuite suffisant comme expression de la douleur (4). Dans aucun de ces texte il n'est question de la mort et du deuil qu'elle crée dans une famille par le départ d'un de ses membres. Sans doute la mort est la cause principale de toutes les actions qui marquent de la douleur : mais ne peut-on pas supposer aussi que les calamités nationales ont opéré dans les âmes une émotion spéciale, occasionné des rites spéciaux? Dès lors, ce n'est pas dans ces rites qu'il faut chercher à entrevoir l'opinion qu'on avait de la survivance, puisque le témoignage de la douleur était rendu plus directement aux vivants qu'aux morts.

§ 3. — LA SÉPULTURE.

En règle générale, chez les Sémites, le mort était déposé dans la terre. Il appartient à l'archéologie de décrire les différentes dispositions qu'affectait la demeure souterraine. Il est d'ailleurs inutile de s'étendre sur les textes qui marquent l'importance qu'on attachait à la sépulture. On ne refusait pas même à des ennemis ce dernier devoir (5). C'est qu'un intérêt suprême était en jeu. On brûlait les morts dans certaines circonstances. La Bible ne fournit guère qu'un exemple d'incinération dans le but de rendre les derniers honneurs; c'est celui de Saül et de ses fils brûlés par les gens de Jabès (6). Mais encore est-il que leurs os furent soigneusement enterrés. Peut-être dans ce cas la crémation s'explique-t-elle par ce que les cadavres étaient dans un état de corruption dont on voulait effacer l'impression dans les cérémonies funèbres. Akan, brûlé et lapidé comme un grand coupable, est cependant enseveli sous un tas de pierres (7). Schwally a remarqué avec raison que le crime qu'Amos reproche aux Moabites n'avait pas été précisément de brûler le corps du roi d'Edom, mais de le faire complètement disparaître comme les pierres devenues chaux (8), peut-être

(1) Ez., XXVII, 30.
(2) II Sam., XIII, 19.
(3) I Sam., IV, 12; II Sam., XV, 32: אדמה.
(4) II Sam., XV, 32; Neh., IX, 1.
(5) Cf. SCHWALLY, *op. laud.*, p. 50; II Reg., IX, 34, etc.
(6) I Sam., XXXI, 11-13.
(7) Jos., VII, 25.
(8) Amos, II, 1; SCHWALLY, *op. laud.*, p. 49.

en le jetant effectivement dans un four à chaux. Il résulte de ces faits qu'on attachait moins d'importance à la meilleure conservation des restes du défunt qu'à l'accomplissement du rite de l'enterrement (1). Les découvertes faites en Chaldée ont mis ce point en relief. Voici comment M. Maspero décrit la crémation telle qu'elle se pratiquait dans la basse Chaldée (2) : « Beaucoup préféraient le bûcher à la simple mise au caveau. On les brûlait à quelque distance de la ville, sur un terrain réservé au milieu des marais. On entortillait le corps dans une natte grossière, on le déposait sur un amas de roseaux et de joncs arrosés largement de bitume, puis on élevait tout autour un écran de briques qui circonscrivait l'action de la flamme, et on l'enduisait d'argile humide; les prières récitées, on empilait sur lui, pêle-mêle avec le viatique ordinaire et les pièces du mobilier funèbre, des relais nouveaux de matières combustibles. Quand on jugeait que le feu avait à peu près terminé son œuvre, on éteignait le foyer et l'on constatait quel était l'état des résidus. Le plus souvent, la combustion n'avait entamé que la portion des chairs la plus facile à détruire : le reste était carbonisé à peine et le cadavre semblait une masse noircie et défigurée. La couche terreuse dont on avait pris soin de le charger au commencement lui formait alors une gaine de poterie, qui masquait le résultat de l'opération et qu'on se gardait de briser, pour ne point étaler aux yeux de la famille et des assistants l'horreur navrante du spectacle. Parfois cependant la fournaise avait dévoré tout, et l'on n'apercevait plus qu'un peu de cendre grasse et des éclats d'ossements calcinés. Souvent, on n'éloignait pas ces débris d'humanité de la place où ils gisaient, et leur bûcher devenait leur tombeau. Souvent aussi on les recueillait soigneusement, et l'on disposait d'eux, selon le degré de destruction qu'ils manifestaient. On enfermait les corps consumés insuffisamment dans des fosses ou dans des chapelles communes; on versait les cendres dans des urnes oblongues avec les fragments d'os et ce qui avait échappé des offrandes. Le feu avait tordu les armes, fondu à demi les ustensiles de cuivre : le mort n'emportait guère au delà que les morceaux de ce qui lui avait été attribué. Cela lui suffisait, et son bagage, une fois éprouvé par les flammes, l'accompagnait où il allait : l'eau seule lui manquait, mais on lui préparait sur le lieu même de sa sépulture des citernes où elle s'accumulait (3) ».

(1) L'incinération est attestée pour les Carthaginois par des inscriptions néo-puniques de Sousse (Hadrumetum), etc.; mais ce doit être un usage emprunté aux Grecs ou aux Romains (Lidzbarski, *op. laud.*, p. 435).

(2) *Histoire...*, I, p. 687 s.

(3) Note de M. Maspero : « Les procédés de la crémation et les deux nécropoles de la Chaldée méridionale où on les observe ont été découverts par l'expédition allemande de

Nous sommes loin des pratiques minutieuses de l'embaumement égyptien. On se préoccupe peu de l'état où se trouvera le cadavre, on cherche plutôt à accélérer qu'à retarder le travail de la nature ; ce qu'on maintient avec soin, c'est le rite final ; il semble qu'on s'intéresse moins au corps lui-même qu'à son associée, l'âme, et en effet c'est de l'esprit du mort qu'il s'agit : « Celui dont le cadavre a été jeté dans les champs, as-tu vu? — Je vois! — Son *ekimmou* ne repose pas dans la terre (1) ».

Puisque les deux rites préliminaires se terminaient à l'acte final de la déposition en terre de ce qui restait du mort, l'incinération n'était donc qu'un intermède postérieur. On comparerait volontiers ces institutions à celles du sacrifice, dans le système qui le considère comme un repas réellement offert aux dieux. D'abord on offrit les aliments sous leur forme naturelle, puis on les volatilisa par l'holocauste pour les rendre plus subtils, comme il convenait à la nourriture d'êtres éthérés. De même, dirait-on, pour la sépulture. On s'imaginait d'abord que le cadavre pourrait réellement se servir des objets déposés dans sa tombe, écuelles, vases à boire, armes, pots de parfums; puis lorsqu'on eut touché du doigt la vanité de cette espérance et qu'on se fut décidé à brûler le mort, on pensa que ces objets devaient être brûlés avec lui pour participer à sa nouvelle nature. Cependant il faut convenir que cette connaissance expérimentale ne dut pas tarder beaucoup et on ne voit pas que les Sémites, esprits positifs, aient jamais fait d'efforts pour maintenir chez le défunt l'apparence d'un corps organisé. Si l'on ne veut pas prêter aux peuples primitifs des conceptions absolument contraires à tout sens commun, on reconnaîtra qu'ils ont très bien compris que l'existence d'outre-tombe était fort différente de celle des vivants. Mais ne sachant là-dessus rien de précis, ils ont pensé qu'on faisait là-bas comme mort ce qu'on fait en deçà comme vivant. Aussi les noirs africains ne fournissent-ils pas leurs rois défunts d'esclaves vivants, mais d'esclaves morts. Les Égyptiens eux-mêmes, qui conservaient aussi longtemps que possible au mort l'apparence d'un vivant endormi, lui composaient pour la tombe une existence d'ombre. C'est dire que, dès le début et de plain-pied, par une nécessité inéluctable, le symbole s'est introduit ici en maître. C'est aux premiers

1886-1887 et décrits assez longuement par R. Koldewey, *Die Altbabylonischen Gräber in Surghul und el-Hibba*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. II, p. 403-430). Cependant certains assyriologues ne peuvent admettre que ces nécropoles à crémation soient de l'ancienne époque de Babylone, précisément parce que les anciens préféraient l'enterrement. Nous avons voulu raisonner même dans l'hypothèse de la crémation.

(1) Gilgamès, *KB.*, VI, p. 265.

temps de la civilisation égyptienne qu'on trouve dans les tombeaux ces petites figurines qu'on envoyait tenir compagnie au mort (1). On ne pouvait ignorer que cette compagnie était purement représentative.

Il n'importait pas seulement que le défunt fût correctement couvert de terre, comme si, ce rite une fois accompli, son salut dans l'autre monde était assuré. Le mort tenait essentiellement à n'être pas dérangé de sa couche funèbre. Les exemples abondent. Chez les Phéniciens, Echmounazar et Tibnat menacent de châtiments terribles quiconque les troublera dans leur dernière demeure (2). Pour prévenir les tentatives criminelles inspirées par la cupidité, le mort affirmait qu'on n'avait renfermé dans sa tombe ni or ni argent, pas même du bronze; c'est ce qu'on voit à Neirab pour les Araméens (3). On ne devait même pas changer de place le tombeau, sans doute lorsqu'il s'agissait d'un sarcophage ou d'une jarre chaldéenne (4). On aimait à être enterré dans un tombeau de famille, avec les siens, et on ne se sentait bien à l'aise que si les étrangers étaient exclus (5). Et ces mesures étaient prises moins en faveur des ossements qui ne pouvaient échapper à la décomposition, que de l'esprit du mort, comme Assourbanipal nous le dit si clairement (6). C'était un grand malheur, lorsque, même par accident, la lumière du soleil pénétrait dans les sarcophages (7).

D'où vient cette importance extrême attachée à la sépulture, non point comme à un rite qui permette, par exemple, une fois pour toutes l'entrée de l'Hadès (8), mais comme à une situation définitive qu'il était urgent de maintenir? On a prétendu que la présence d'un cadavre eût souillé la terre sainte et par conséquent eût déplu à Iahvé. Mais la raison ne vaudrait qu'au sein du peuple juif. Il est vrai que Tabnit semble alléguer un motif semblable : « Ne me découvre pas et ne

(1) MM. Perrot et Chipiez ont vu des divinités protectrices dans les petites statuettes déposées dans les tombes mycéniennes. D'après l'analogie, M. Naville conclut plutôt à des compagnons du mort, car les *Oushebti* égyptiens « ne sont pas des déesses, ce sont des hommes ou des femmes tenant des instruments de labour, et prêts à venir participer aux travaux dès qu'on les appellera » (*Recueil de travaux...,* XXII, p. 67).

(2) Lid., p. 417.

(3) Lid., p. 445.

(4) Scheil, *Recueil de travaux...*, XXII, p. 149-161; cf. *RB*. 1901, p. 140.

(5) Inscription nabatéenne de Pétra et *CIS.*, *passim.*

(6) *KB.*, II, p. 206 : « J'ai emporté leurs ossements (des rois d'Élam) en Assyrie; j'ai privé leurs esprits de repos, je les ai privés d'aliments et de libations ».

(7) Texte de Sennachérib, Delitzsch, *HW.*, p. 587^b.

(8) Comme par exemple chez les Grecs d'après Charles (*Eschatology,* p. 32); et cependant la première âme qu'Ulysse rencontre est celle d'Elpénor qui est descendu aux enfers quoiqu'il n'ait pas été enseveli (*Od.*, XI, 65) : ψυχὴ δ' Ἀϊδόσδε κατῆλθεν.

ne remue pas, car c'est une chose qu'Astarté a en abomination (1) ». Même ici le motif invoqué est moins l'horreur qu'éprouverait Astarté à voir un cadavre que la garantie prêtée aux lois religieuses par la déesse nationale de Sidon. Schwally (2) fait remarquer qu'il était nécessaire de couvrir le sang (Lev., XVII, 13 ; Gen., IV, 10; Ez., XXIV, 7) pour empêcher qu'il ne crie vers le ciel. Or « l'âme est dans le sang ». En enterrant le cadavre on attachait l'âme au corps. Dans ce cas, la mesure serait surtout en faveur des vivants. On supposerait que l'âme, enfouie sous terre, ne pouvait plus remonter à la surface pour tourmenter les vivants. Cependant Schwally admet qu'en première ligne c'était un bienfait pour le mort, parce que l'âme pouvait revenir au corps enseveli, au cas où elle s'en fût écartée. On voudrait savoir pourquoi l'âme ne pouvait pas rejoindre un corps demeuré à la surface du sol. Charles donne comme raison qu'à défaut de sépulture l'âme eût été privée des sacrifices qui ne devaient être offerts que sur le tombeau, l'âme conservant d'ailleurs une certaine connexion avec le corps (3). En faisant des réserves sur le mot de sacrifices, cette explication peut s'autoriser, pensons-nous, du texte déjà cité d'Assourbanipal. Une fois que les ossements des rois d'Élam ne seront plus dans leurs tombeaux, ou bien on renoncera à leur offrir les dons mortuaires ou bien ces dons ne profiteront plus aux esprits qui ne peuvent demeurer seuls pour les recevoir. Il y a donc là une raison très grave. Le tombeau est comme un trait d'union entre les morts et les vivants, c'est par lui qu'on conserve des relations, c'est par lui qu'on communique avec le mort. Mais nous ne sommes pas encore au point décisif. Pourquoi le lieu où le mort est déposé n'est-il pas, par exemple, une urne ouverte? pourquoi les rayons du soleil sont-ils redoutables aux morts? pourquoi l'âme est-elle si malheureuse de revoir la lumière, qu'elle tourmente les vivants jusqu'à ce qu'on lui ait rendu la paix? Pourquoi les morts qui craignent ce sort menacent-ils les coupables de ne pas reposer avec les Rephaïm, s'ils n'entendent exercer une sorte de talion? Les *tabellae devotionis* montrent que par le tombeau les vivants ne communiquent pas seulement avec le mort : ils expédient leur courrier jusqu'aux enfers. Il y a donc un libre passage du tombeau au royaume des morts. On dit souvent que l'idée de ce royaume est une amplification du tombeau de famille. Elle est en tout cas fort ancienne et peut éclairer notre sujet. Le

(1) Lid., p. 417, lignes 5 et 6 de l'inscription.
(2) *Op. c.*, p. 52 s.
(3) *Eschatology*, p. 32. Pour l'auteur ce sont deux raisons, mais elles n'ont de force que réunies.

monde était, aussi loin que nous conduisent les textes, divisé en trois royaumes : celui des dieux, celui des vivants et celui des morts. Celui des morts était sous terre. L'esprit du défunt lui appartenait naturellement. D'autre part, tout lien n'était pas rompu entre le corps et l'âme. Le corps demeurant exposé à l'air, l'âme était empêchée de descendre aux enfers, et se trouvait condamnée à errer sur la terre, dans un domaine qui n'était plus le sien. Le corps enseveli, l'âme pouvait à son gré lui tenir compagnie ou rejoindre les autres âmes. Schwally a compris que c'est à ce privilège qu'elle tenait ; or cela même suppose nécessairement la notion d'un royaume souterrain que les esprits des morts parcourent aussi librement que les oiseaux volent dans l'air. C'est donc bien dans l'intérêt du défunt que la sépulture est pratiquée. Contre les esprits qui revenaient on n'était pas dépourvu de charmes ; Assourbanipal ne redoute pas fort les esprits des anciens rois d'Élam et se réjouit de leur faire du mal.

En second lieu cependant, la sépulture tranquillisait les vivants.

§ 4. — LES DEVOIRS RENDUS AUX MORTS.

Nous sommes ici au cœur du sujet. Les morts recevaient des vivants, même après la sépulture, des devoirs qui se perpétuaient de génération en génération. Ordinairement on nomme culte des morts ces « offices de piété ». L'expression peut se justifier, car il entre dans ces devoirs une vénération respectueuse, mais elle est du moins amphibologique, si du mot de culte on conclut, pour les morts ordinaires, à la divinité de l'objet du culte. En disant « les droits des morts, les devoirs des vivants », la question demeure intacte, car les droits s'entendraient encore, même si on prétend que les morts sont dieux : *Deorum manium iura sancta sunto, sos* (pour *suos*) *leto datos divos habento.*

Il faut maintenant déterminer plus nettement la nature de ces devoirs et de ce culte ; si ce culte est celui du sacrifice, il n'y aura plus de doute sur la divinité des morts ; mais si le sacrifice n'apparaît que rarement ou s'il ne s'adresse pas au mort, c'est que les Sémites avaient conscience que leurs morts n'étaient pas des dieux. Car le sacrifice est l'acte suprême de la religion, et l'hommage rendu par l'homme à la divinité. Aussi les auteurs qui rehaussent la condition des morts dans les idées primitives ne manquent pas de parler des sacrifices funéraires, sans se préoccuper assez de savoir si ces sacrifices étaient offerts aux morts dans l'intérêt des vivants, ou aux dieux dans l'intérêt du mort.

Pour ceux qui ne voient dans le sacrifice rien autre chose qu'un don,

qu'une offrande de nourriture, notre distinction serait sans valeur, car il est certain qu'on offrait des aliments aux morts. Mais le don n'est pas toute l'essence du sacrifice; il se rencontre sans que l'on entende réaliser ce grand acte religieux. Par ailleurs on peut communier au sacrifice, sans être celui auquel le sacrifice est offert, et si les vivants ont le droit de prendre leur part du sacrifice, pourquoi pas les morts? Ceux des rites funéraires qui avaient plus manifestement le caractère religieux nous ont paru avoir pour but de maintenir l'union entre le défunt et sa famille; n'en serait-il pas de même des devoirs qui lui sont rendus après la sépulture?

Ces distinctions nous fourniront la clef des textes que nous allons maintenant passer en revue.

Les textes bibliques qui témoignent pour les usages cananéens, condamnés par la législation israélite, attestent la présence de dons en aliments faits aux morts et de festins funèbres. Les deux points résultent clairement du seul texte du Deutéronome où l'Israélite, payant sa dîme, devait déclarer qu'il n'en avait rien pris pour manger dans son deuil, ou pour donner à un mort (1). C'est bien inutilement que Frey (2) torture un pareil texte, alors surtout que nous voyons si répandue dans le monde sémitique et ailleurs la coutume de donner à manger au mort. Mais le pain déposé sur une écuelle et placé dans la tombe ou mis par la suite sur le tombeau ne doit être considéré comme un sacrifice *que si l'on suppose* que le mort était un dieu. C'est toujours la même pétition de principe. Quant au festin mortuaire, on peut sans doute concéder qu'à l'origine toute immolation d'animal domestique chez les Sémites nomades était un sacrifice, mais outre qu'on ne voit pas que la viande ait figuré dans ces repas, on se demandera encore à qui le sacrifice était offert. Le texte que Schwally a considéré comme le plus important dans la matière est loin d'affirmer ce qu'on lui fait dire (3) : Jérémie montre clairement

(1) Deut., xxvi, 14.

(2) *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israël*, p. 114.

(3) Jér., xvi, 7. Nous n'hésitons pas à affirmer que Schwally (p. 22 s.) a nettement faussé le sens du texte et ses recours aux LXX n'y changent rien. Nous admettons en effet qu'au début du v. il faut maintenir להם avec T. M. et ajouter לחם avec LXX (c'est aussi l'avis de Cornill, éd. polychr.); on lira aussi volontiers avec Schwally לחם אבל, le dernier mot au lieu de על אבל et on n'ajoute pas grande importance à la présence des suffixes dans לנחמו et אביו ou אמו quoique pour les deux derniers mots ils soient attestés par les LXX. Qu'on lise donc : ולא יפרסו להם לחם אבל לנחם על מת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אב ועל אם.

Ceci posé, Schwally remarque que, dans les versets précédents, l'objet de l'action ce sont les morts; ce sont donc les morts qu'on console par le festin funéraire. Mais il ne fera jamais que נחם על signifie autre chose que se consoler à l'occasion d'une personne (II Sam., x, 2), et s'il est juste de voir le contexte *avant* il faut aussi le regarder *après*; or au v. 7 אותם

que de son temps du moins le repas funèbre était une sorte de consolation qu'on s'offrait mutuellement dans le deuil. Le texte a paru si peu concluant à Charles qu'il ne l'a cité parmi ses preuves que muni d'un point d'interrogation (1). Le savant anglais n'hésite pas, lui non plus, à soutenir que des sacrifices étaient offerts aux morts pour leur donner du confort et pour gagner leur faveur. Si vraiment les offrandes avaient pour but l'intérêt du vivant, ce serait accorder au mort une puissance considérable. Mais c'est ce qu'on ne voit point. On devait offrir des sacrifices aux morts, dit Charles, puisqu'on les consultait. Il est dommage qu'on ne trouve pas de sacrifices dans l'évocation de Samuel; d'ailleurs un sorcier était-il un prêtre? Les autres textes anciens sont purement relatifs aux repas funéraires, par exemple ceux d'Ézéchiel (2). Il faut une forte impression préjudicielle pour voir un sacrifice au mort dans le fait de brûler des parfums à ses funérailles (3).

Le plus rare, c'est que, d'après Schwally, l'Ecclésiastique et le livre de Tobie recommandaient ces sacrifices. La simple énormité d'une pareille affirmation prêtée à des ouvrages inspirés par la loi juive aurait dû préserver ce savant de pareils contresens. Le Siracide (4) dit seulement qu'il faut s'unir à la douleur de ceux qui pleurent comme on s'est montré généreux envers les vivants, et Tobie (5) recommande charitablement à son fils de répandre largement son pain aux funérailles des justes. Évidemment il ne prêtait à ces repas aucun caractère de sacrifice aux morts.

En conseillant ces sacrifices, le Siracide se serait infligé à lui-même un cruel démenti (6), car il a raillé la coutume païenne de donner à

signifie sûrement les vivants, ceux mêmes qui font le festin. En somme, dans tout le passage, quand il s'agit d'*eux*, le prophète fait allusion à une population réprouvée et les pronoms s'appliquent, selon les circonstances, soit aux morts, soit aux vivants.

(1) *Op. laud.*, p. 24 ss.

(2) Ez., XXIV, 22 et XXIV, 17 avec la correction qui est bonne en effet de אונים qui doit remplacer אנשים.

(3) II Chr., XVI, 14 et XXI, 19, par *a contrario*.

(4) Sir., VII, 37 : χάρις δόματος ἔναντι παντὸς ζῶντος
καὶ ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν.

Le verset suivant complète et éclaire la pensée :
μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων
καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον.

Ἐπὶ νεκρῷ signifie donc « à l'occasion d'un mort ».

(5) Tob., IV, 17 : ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς. Schwally paraît avoir oublié que τάφος pour ταφή peut signifier « repas funéraire », en tout cas « funérailles », *Begräbniss* dans Löhr (*Apocryphes* de Kautzsch).

(6) Ce que Schwally admet sans difficulté, p. 23, où le texte XXX, 18 s., est d'ailleurs très mal expliqué. De quel droit traduit-on τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ par : « Was nützt Opfer einem

manger aux idoles et il n'a rien trouvé de plus amer comme ironie que la comparaison avec les aliments placés sur la tombe des morts. Mais ce fait même n'est pas qualifié de sacrifice, comme lorsqu'il s'agit de la nourriture offerte à l'idole. D'ailleurs, à l'époque grecque, il serait très naturel que les auteurs juifs aient parlé de sacrifices offerts aux morts. Dans cette période on considérait l'idolâtrie et le culte des faux dieux comme issus en grande partie du culte des morts (1). Les sacrifices offerts aux dieux étaient eux-mêmes des sacrifices offerts aux morts. Aussi le Psaume cvi a-t-il employé l'expression en apparence technique « de sacrifices des morts » (2). Pourtant ce texte, comme l'a noté Baudissin (3), n'a été cité ni par Charles, ni par Schwally, et avec raison, car il est évident qu'ici les morts sont les idoles, par opposition au dieu vivant (4).

Je ne sache pas que les inscriptions phéniciennes parlent de sacrifices aux morts ou de prières aux morts, ni même pour les morts.

Une inscription araméenne mentionne une offrande pour le salut du défunt (5) ; mais elle est trop influencée par les idées égyptiennes pour qu'on doive en tenir compte ici. En général, chez les Araméens comme chez les Phéniciens, on fait des vœux pour sa propre vie et pour celle de ses enfants, et si le père est mentionné (6), rien n'indique qu'il soit mort.

En revanche, on ne peut opposer aucune exception au célèbre texte de Hadad, trouvé à Sindjirli, dans lequel Panammou prend la parole. Lidzbarski dit vaguement qu'il y est question de sacrifier à Hadad et aussi à l'âme de Panammou (7). Pour nous, les points suivants sont acquis. Panammou prévoit deux hypothèses : celle où ses successeurs auront soin de son âme et celle où ils viendraient à la négliger. En

Schatten? *à quoi sert un sacrifice à une ombre?* » Εἴδωλον n'est pas l'ombre, mais l'idole, comme l'a entendu le syriaque. Malheureusement le v. 19 manque en hébreu ; le v. 18 marque bien la comparaison entre l'idole dont on s'efforce d'ouvrir la bouche pour la faire manger, cérémonie chaldéenne que nous connaissons maintenant très bien, et la pierre ronde roulée devant le tombeau dont elle est comme la bouche.

טובה שפוכה על פה סתום
תנופה מוצגת ''לפני'' גליל

(1) Sap., xiv, 15.

(2) ויאכלו זבחי מתים, Ps. cvi, 28, à l'occasion de Baalphégor.

(3) *Theol. Litt. Zeit.*, 1899, p. 521.

(4) C'est probablement dans le même sens que le livre des Jubilés (xxii, 17) dit : « les autres peuples offrent des sacrifices aux morts, prient les démons et mangent sur les tombeaux ».

(5) *CIS.*, II, 123, traduite : « Oblationem pro accessione Banit ad Osiridem-Apidem fecit Abiṭab, filius Banit ».

(6) De Vogüé, *Syrie centrale*, n° 87 ; cf. Lid., p. 158.

(7) *Op. laud.*, p. 156.

quoi consistent ces soins et qu'en résultera-t-il? Il est question de sacrifices. Mais ces sacrifices sont exclusivement offerts aux dieux, surtout à Hadad. Ce que Panammou désire, c'est qu'au moment du sacrifice on fasse mémoire de son nom en disant à Hadad : Que l'âme de Panammou mange avec toi et que l'âme de Panammou boive avec toi. Il semble bien qu'ici c'est de la victime qu'il s'agit et de la libation qui accompagne le sacrifice. Panammou veut en avoir sa part. Mais il ne songe pas à se faire offrir des sacrifices directement. Il lui suffit que l'offrant le recommande à Hadad. Il communiera au sacrifice. Il n'en demande pas plus, et dès lors son descendant sera comblé de bénédictions. Ces bénédictions seront-elles l'œuvre propre de Panammou? Nous croyons plutôt qu'il se contentera de les obtenir des dieux, car dans le cas où le descendant ne ferait pas son devoir, les fléaux dont Panammou le menace seront envoyés par les dieux. Même lorsqu'il s'agit d'empêcher le sommeil pendant la nuit ou de troubler le repos, Panammou ne semble pas opérer lui-même. Il est superflu d'insister sur la gravité de ces textes; ils dominent toute la matière, car jamais le sens des cérémonies funèbres n'a été fixé avec plus de précision. Il est clair que le sacrifice était offert pour le mort, dans l'intérêt du mort, et que la prière elle-même s'adressait au dieu en faveur du mort. Toutes les suppositions sont caduques devant les faits.

Les textes assyriens nous laissent d'ailleurs la même impression. Assourbanipal raconte ses fondations pieuses, sa bonté pour ses frères, et conclut : « Enfin j'ai solidement établi, pour les esprits des rois mes ancêtres, les rites funéraires et les libations d'eau qui étaient tombés en désuétude : j'ai fait du bien aux dieux et aux hommes, aux morts et aux vivants (1) ». Il serait très important de savoir exactement en quoi consistaient ces *rites funéraires*. Le mot *Kispi* que nous traduisons ainsi est rendu *Speisungen* par Jensen; c'est l'action de donner à manger. Ce sens est peu en harmonie avec un autre passage fort important du même Assourbanipal. Ce roi fit massacrer des gens de Babylone près d'un taureau-colosse, là où son grand-père Sennachérib avait été assassiné, *ina ki-is-pi-šu* (2). On ne peut traduire « pour lui fournir un aliment », car l'idée que le mort eût pris plaisir à de la chair humaine était trop éloignée des mœurs du temps. On traduirait volontiers : « pour apaiser ses mânes ». Auguste offrit un sacrifice semblable aux mânes de César. Mais dans la pensée d'Assourbanipal était-ce vraiment un sacrifice et non une vengeance? Ce qui est décisif contre l'idée d'un sacrifice, c'est que la chair des suppliciés fut aban-

(1) *KB.*, II, 262.
(2) *KB.*, II, 192.

donnée aux chiens et aux oiseaux de proie. Le sens de rite funéraire doit donc être reconnu pour *Kispu,* mais ce peut être un sens dérivé; le sens propre résulte de son rapprochement avec les libations dans le premier texte cité et dans celui de la campagne d'Élam (1). Si on offrait des libations aux morts, on devait les accompagner d'aliments, à en juger par la coutume que nous avons constatée au pays de Canaan. Mais ces aliments étaient offerts aux morts dans leur intérêt, puisque c'était les punir que de les rendre impossibles.

Quant aux sacrifices, lorsqu'ils avaient lieu, ils étaient offerts aux dieux de la terre, c'est-à-dire du monde souterrain (2).

§ 5. — L'AUTRE VIE (3).

La religion chrétienne nous donne sur l'autre vie des idées très précises, quoiqu'elle ne prétende pas lever tous les voiles qui nous dérobent la connaissance de l'au-delà. Après sa mort, l'homme est jugé d'après ses œuvres et placé dans l'état de béatitude qui est une récompense, ou de malheur qui est un châtiment. L'Église catholique enseigne de plus que beaucoup d'âmes ne sont admises à voir Dieu qu'après avoir été purifiées par la souffrance après la mort. Cette netteté de conception nous est devenue si familière qu'on la suppose volontiers chez les Anciens, et lorsqu'on doit reconnaître qu'elle n'était point leur partage, on conclut aussitôt que les Sémites n'avaient aucune idée de la rétribution morale dans l'au-delà et que dans leur enfer toutes les âmes étaient soumises au même sort terne et douloureux. Il y a cependant des nuances.

D'abord nous avons reconnu que certains mortels étaient, par exception, mis au rang des dieux. Sans même parler de ce cas, on voit dans la Bible Hénoch ravi par Dieu, sans doute pour jouir d'une existence meilleure, sans passer par les angoisses de la mort (4). Le poème de Gilgamès accorde un sort semblable à Outa-napisti, le

(1) *KB.*, II, 206. Jensen persiste dans le sens d'aliments, *KB.*, VI, note, p. 446; cf. « chaque vingt double lieue, on laissait aux morts un reste d'aliments (*Kusapu*) » (Gilgamès, XI, 318).

(2) Texte cité comme inédit par A. Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 10; un roi raconte qu'il a enseveli son père avec les objets qu'il avait aimés, puis il avait « offert des présents aux princes, aux Anunnaki et aux dieux qui habitent la terre ». La distinction entre le sacrifice offert aux dieux et l'offrande qui s'adresse aux morts représentés par des images est très nette dans le rituel n° 49 de Zimmern (*Ritualtaf.*, p. 160).

(3) Ici surtout nous nous contentons de données très générales parce que les enfers sémitiques ne sont connus que par la Bible que nous excluons en ce moment de notre étude et par les documents assyriens dont le détail appartient aux histoires spéciales; cf. *Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, par A. Jeremias.

(4) Gen., v, 24.

Noé babylonien, à sa femme, et peut-être aussi aux gens qui avaient échappé au déluge dans leur bateau. Ils goûtent une jeunesse éternelle à l'embouchure des fleuves. Gilgamès arrive par mer à leur séjour. On a donc pu le comparer à l'île des bienheureux des Grecs. Comme Charles l'a fait remarquer (1), les héros grecs étaient transportés dans l'île des bienheureux à cause de leur parenté physique avec les dieux, tandis que les héros du déluge n'y sont que par une faveur divine. Mais pour les Babyloniens, moins encore que pour les Grecs, ce séjour n'est pas le Paradis, récompense des justes après leur mort, puisque ceux qui l'habitent ont échappé à la mort. Aussi bien est-il placé sur la terre, et c'est sans raison qu'Hommel suppose une autre tradition qui l'aurait placé au delà de l'enfer lui-même, presque dessous la terre (2).

Pour les morts il n'y avait qu'un empire, le Cheol des Hébreux, l'Arallou des Babyloniens.

Où était situé ce royaume? Sous terre évidemment et dans une certaine relation avec la tombe. Une fois bien enseveli, un Phénicien avait sa couche parmi les Rephaïm. Pour les Babyloniens c'était « la grande cité » et, semble-t-il, aussi le *chu'alu*, identique au Cheol hébreu et assimilé par l'Écriture au tombeau lui-même. Il était sous les eaux inférieures, ayant sept portes, correspondant à sept enceintes.

Hommel a sans doute raison de penser que ces sept zones correspondaient aux sept sphères des planètes dans le monde supérieur (3).

Tout était sombre dans ce royaume, la reine Erechkigal ou Allatou avait un caractère violent et dur; son époux Nergal était le dieu des plus cruels fléaux, et les démons qui l'accompagnaient portaient les noms des maladies les plus redoutées. Lorsque Éabani est invité par son ami à faire le tableau de cette existence, les larmes lui viennent aux yeux. La description du poème d'Ichtar aux enfers est une première esquisse de l'Enfer de Dante (4). Tout cela est assurément très ancien et combien décisif contre les auteurs qui prétendent que la pâle existence du Cheol est le fruit d'une réaction contre le culte des morts, réaction inspirée par la religion de Iahvé! Mais est-il vrai, d'autre part, que cette existence soit absolument uniforme et dépourvue d'espérance? Nous ne le croyons pas. Même dans l'Arallou, les âmes dépendent des hommes et des dieux.

(1) *Op. laud.*, p. 57, note.

(2) *Die Insel der Seligen*, p. 32.

(3) Dans la légende d'Erechkigal, Nergal place ses quatorze auxiliaires aux quatorze portes (*KB.*, IV, 78). Faut-il supposer une tradition différente, ou bien le royaume des morts était-il un cercle septuple avec portes dans deux sens?

(4) Elle reparait presque dans les mêmes termes dans le poème de Gilgamès (*KB.*, VI, 188).

Des hommes les âmes attendent la nourriture et surtout la boisson. C'est précisément le dernier mot du poème de Gilgamès (1) : « Celui dont l'ombre n'a personne qui s'occupe de lui, as-tu vu ? — je vois ! — il mange de la nourriture restée au fond d'un pot, des aliments qui ont été jetés à la rue ». Et c'est ici que l'idée de châtiment s'introduit d'une manière assez nette quoique bien peu conforme à nos idées. On a remarqué que dans les malédictions les plus sévères, jamais on ne souhaitait que le coupable fût puni dans l'autre monde. C'était, affirme-t-on, que les Sémites ne croyaient pas à la rétribution dans l'autre vie. Mais on oublie cette responsabilité collective et familiale qui se répercute enfin sur les destinées de l'individu. L'homme privé de descendants n'avait plus personne pour s'occuper de son ombre. Il était donc réduit à se nourrir des restes des autres ; sa situation dans les enfers était ainsi aggravée par suite de sa faute propre. Nous avons déjà pensé, à propos de ces devoirs rendus aux morts, qu'ils atteignaient le mort, du moins en cas de sacrifice, par l'intermédiaire des dieux. De plus il est impossible de penser que la faveur des dieux infernaux fût indifférente au défunt. C'est, pensons-nous, le sens de la célèbre tablette dite de l'Hadès, où on a vu d'abord une description par la peinture du séjour infernal (2). M. Maspero nous paraît en avoir donné le véritable sens (3). L'idée générale est de placer le défunt sous la protection des dieux. Dans le registre supérieur, ce sont les dieux suprêmes qui exercent leur bienfaisante influence, représentés soit par les astres, soit par leurs symboles, comme sur les Koudourrous. Dans la région de l'air les bons démons sont rangés, prêts à frapper quiconque parmi les mauvais esprits viendrait troubler le défunt. Si l'on veut supposer que ce sont de mauvais démons, il faut du moins reconnaître qu'ils sont repoussés de la chambre funéraire où le cadavre est étendu, par un génie placé à la porte dans le troisième registre. Les deux personnages revêtus de peaux de poissons ne sont pas des prêtres, mais des représentants du dieu-poisson, Éa, qui disposent le mort au dernier voyage et prennent congé de lui, pendant que le défunt lui-même a les bras levés comme pour une dernière prière. Une table d'offrandes indique que les parents n'ont pas négligé leur devoir : ils y ont placé des pains. Le registre inférieur est sans doute plus terrible : la déesse des enfers tient un serpent de chaque main ; deux lionceaux tettent ses mamelles, elle

(1) *KB.*, VI, 264.

(2) Bas-relief en bronze découvert par Peretié et publié par Clermont-Ganneau dans la *Revue archéologique*, 1879, t. XXXVIII, pl. XXV ; un second exemplaire a été publié par le P. Scheil, *Recueil de travaux...*, XX, n[os] 1 et 2.

(3) *Histoire...*, I, p. 684.

est à moitié agenouillée sur un cheval porté par une barque. Mais ce n'est point encore l'enfer, c'est le fleuve qu'il faut passer pour y arriver et c'était peut-être un grand avantage pour le défunt que la déesse — si c'est bien elle — vînt le chercher en personne avec un de ses génies. Les objets placés à droite de ce registre vers le haut sont une autre preuve que grâce aux soins de ses parents le défunt ne manquera de rien d'essentiel : un vase à boire, une cassette, une fiole de parfum, un gâteau, un quartier de viande s'expliquent assez ; le sabot du cheval est le symbole du cheval immolé pour lui servir de monture.

Quelques-uns finissaient par avoir aux enfers une condition assez sortable. Peu avant les dernières lignes déjà citées du poème de Gilgamès on lit (1) : « Dans un appartement il se repose et boit de l'eau pure. Celui qui a été tué dans le combat, as-tu vu? — je vois! — son père et sa mère soulèvent sa tête et sa femme auprès de lui... » C'est pour les savants allemands une vague réminiscence du Walhalla. Mais l'idée de la vertu récompensée n'apparaît encore que faiblement. Il faut ajouter cependant que Gilgamès était lui-même imploré comme dieu des morts et en même temps comme juge (2). S'il jugeait, n'avait-il pas pour règle la valeur morale des actions, et si les transgressions contre la loi morale étaient si sévèrement châtiées dans cette vie, ne l'étaient-elles point dans l'autre ? L'idée d'une récompense pour ceux qui suivent la règle morale imposée par les dieux semble renfermée dans les noms propres où on exprime le désir de voir son dieu (3) : *Šamaš-lûmur,* « que je puisse voir Šamaš » ; ou *Lûmur-gimil-Šamaš*, « que je puisse voir la récompense du dieu soleil ». Après la mort on était comme repris par son dieu : — c'était du moins la formule pieuse qui exprimait l'espérance des survivants (4).

Malgré tout, l'Arallou était un séjour funèbre, mais aussi les Babyloniens espéraient en sortir. L'idée de la résurrection se trouve partout, comme celle du renouveau domine toute la mythologie. Plus d'une fois on prévoit le cas où le pouvoir des dieux infernaux étant brisé, l'enfer rendrait sa proie. Une de ces perspectives était sans doute peu sympathique aux vivants. C'était celle où les esprits s'échappant viendraient troubler les humains ; une âme mal soignée par ses descendants pouvait leur devenir aussi funeste qu'un démon, et que penser d'une invasion générale des âmes au milieu des vi-

(1) *KB.*, VI, 264.

(2) Conjuration à Gilgamès, *KB.*, VI, 266.

(3) Pinches, *Observations sur la religion des Babyloniens*, dans *Revue de l'hist. des Rel.*, t. XLIII, 3, p. 294 s.

(4) Pinches, *loc. laud.* : « Après que le dieu d'Aḫtani l'a prise à lui... ».

vants (1)? Mais on avait une espérance plus haute : celle d'une vie véritable rendue aux morts. Les Babyloniens, seuls des anciens Sémites, sans parler des Hébreux, nous ont laissé des écrits où sont posés ces graves problèmes. Nous n'avons presque rien d'ancien des autres Sémites et leur littérature de basse époque a pu être influencée en sens contraire par les idées matérialistes; nous ne conclurons donc pour eux rien de positif. Mais si on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élevé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps parmi les idées qui régnaient dans le monde sémite vers 2000 ans avant J.-C., et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'espérance de la résurrection une explication plus complète.

L'idée d'une situation fâcheuse aux enfers et l'espérance d'une condition meilleure sont d'ailleurs des conceptions connexes également opposées à celle d'une déification universelle des morts. Lorsque Charles a prétendu que le Iahvéisme avait systématiquement rabaissé la condition des morts aux enfers, leur déniant la vie, le mouvement, le souvenir, les connaissances que leur attribuait l'ancienne croyance (2), il n'a pas pris garde que tous les traits qui assombrissent le Cheol se retrouvent dans l'ancienne littérature babylonienne qui n'a pas été revue *ad usum Delphini* sous l'influence des prophètes.

C'est donc sans fondement solide qu'on supposerait toute une évolution où le culte des morts irait en diminuant. Et il en est de même d'une autre hypothèse qui considérait l'espérance de la résurrection comme un emprunt fait aux Perses ou comme un fruit récent de l'invincible attente que les Juifs avaient du triomphe définitif dans leurs guerres contre les Séleucides. Ces anciennes croyances avaient de plus profondes racines dans l'humanité, et le Babylonien antique se plaisait à invoquer son dieu comme celui qui ressuscite les morts.

Il semble, d'après les faits que nous avons énumérés, que nous pouvons répondre sans hésiter aux questions posées dès le début de ce chapitre. On priait certains morts, mais surtout on priait pour les morts. Les morts dépendaient des vivants et la communion que l'antiquité voulait conserver avec eux par les offrandes et même les

(1) Nous pensons qu'il s'agit d'un événement de ce genre lorsque Ichtar menace de briser les portes des enfers. Cela ne suffirait pas pour leur rendre la vie, quoique Jensen traduise : « Je ferai monter et sortir les morts mangeants, vivants » ; le second vers montre qu'ils n'en seront pas moins morts (Ichtar aux enfers, l. 19 s.). De même à la fin du poème, lorsqu'on prévoit qu'au son de la flûte de Tammouz les morts sortiront pour respirer l'encens.

(2) *Op. laud.*, p. 47.

sacrifices était surtout au profit des défunts. Le fait d'être mort ne conférait pas au défunt les prérogatives des dieux. La situation divine d'un mort lui venait de la faveur des dieux ou de ses actions héroïques, nullement de son seul trépas. L'idée du divin distinct est donc antérieure à la divinisation des esprits. On ne manquera pas de répondre que ce n'est qu'un stage récent, que les hommes primitifs ne distinguaient pas et adoraient tous leurs morts. Laissons discourir de l'homme primitif ceux qui le connaissent si bien et attendons qu'on nous dise pourquoi l'esprit privé de son appui mortel était devenu si puissant et si redoutable (1). La crainte a eu une grande part dans le culte des morts, mais il ne nous déplaît pas d'avoir constaté que ce culte était fait surtout d'affection reconnaissante et de pitié.

(1) Il faut espérer que dans l'étude des religions, comme dans celle de la géologie, l'observation des causes actuelles ou du moins historiques, remplacera définitivement les conjectures pseudo-philosophiques. Souvent les morts sont devenus dieux parce qu'ils avaient su s'assurer un culte. M. Maspero a retracé cette évolution pour l'Égypte avec beaucoup d'esprit: « C'est ce qui arriva pour Aménothès, fils de Paapis..... Le pharaon Aménothès III, en lui érigeant des statues nombreuses dans le temple de Karnak et en leur instituant un culte, lui avait assuré les ressources nécessaires à ne point s'anéantir après la mort..... Il s'était préparé à devenir dieu par sa science et par la consécration de ses propres statues : la piété de ses dévots acheva l'œuvre progressivement et finit par le faire dieu complet » (*Comment un ministre devient Dieu en Égypte*, *Débats*, 1er janv. 1902).

CHAPITRE IX

LES MYTHES BABYLONIENS

L'ÉPOPÉE DE GILGAMÈS (1).

L'épopée de Gilgamès remonte à une haute antiquité. Le texte que nous possédons provient de la bibliothèque d'Assourbanipal, mais ce n'est que la copie, en quatre exemplaires, malheureusement incomplets, d'un document plus ancien. Le héros figure sur des cylindres qui remontent aux plus anciens empires de la basse Chaldée; mais on ne saurait dire si ces représentations figurées sont une tradition plastique du poème ou de la tradition qui lui est certainement antérieure. Il n'y a du moins aucune raison de le supposer postérieur à Hammourabi, il ne contient même pas le nom de Babylone (2). Est-ce bien une épopée? nous ne voyons pas pourquoi Jensen paraît lui contester ce titre. Peu importe à l'épopée que le sujet en soit historique ou mythique ou même doctrinal. Peut-on donner un autre nom à un poème divisé en douze tablettes qu'on peut nommer douze chants puisque le texte est certainement rythmé? Il a son début, son unité, au moins dans le personnage principal, son dessin général, ses épisodes. Le plan est tracé dès les premiers vers où est esquissée la carrière du héros; il manque seulement l'invocation à la muse... c'est que la religion babylonienne ne connaissait pas ces inspiratrices du transport poétique.

Nous ne pouvons essayer de préciser l'action du poème qu'en analysant le caractère même du héros, car cette action dépend absolument de ce caractère. Si Gilgamès est le soleil, ses aventures

(1) Pour la disposition et la traduction, d'après le travail fondamental de JENSEN, *Mythen und Epen*, dans *Keilinschr. Bibl.*, VI. Les pages et les lignes d'après cet ouvrage. Il faut joindre le petit supplément publié par BRUNO MEISSNER, *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1902, I. L'écriture de ce fragment a la particularité des contrats du temps de Hammourabi.

(2) Ce nom ne figure que dans l'épisode du siège d'Erek que Jensen exclut du poème.

ont un autre sens que s'il est un roi d'Érek. Or sur ce point capital l'accord est loin d'être établi. Quelques-uns, comme Jastrow, font de Gilgamès un roi d'Érek dont le souvenir s'est perpétué par la tradition ; il représente les luttes nationales des Sémites de Chaldée contre l'Élam. Mais le principal point d'appui de ce système est la description du siège d'Érek qui ne paraît pas appartenir au poème. De plus le personnage de Khoumbaba, le roi d'Élam qui aurait assiégé Érek, est certainement mythique. Khoumbaba est plutôt un monstre divin, le gardien féroce des Cèdres ; il n'a jamais menacé Érek. Et le concept même de Gilgamès n'est-il pas antérieur à l'époque des grandes luttes contre l'Élam qui ont marqué le point de départ de la suprématie babylonienne? D'ailleurs Jastrow reconnaît aussi à Gilgamès l'aspect d'un dieu solaire, et on peut dire que cette opinion, si elle est atténuée, n'est contestée par personne. Les rapports de Gilgamès avec le dieu Chamach sont nettement accusés. C'est Chamach qui intervient pour pousser les deux héros à la conquête des Cèdres, c'est à lui qu'ils offrent un sacrifice ; il leur envoie des songes et Gilgamès suivra précisément la route du soleil et voguera sur des mers où nul que lui n'a passé (1). Le héros a donc du moins été assimilé au dieu, il est juge comme lui, quoique en sous-ordre ; c'est un soleil de second rang, un héros assimilé au soleil.

Cette hypothèse ne satisfait pas ceux qui veulent que tout héros soit un dieu déchu. Ils supposent donc, en particulier Winckler, que Gilgamès est primitivement un dieu soleil. Il faudrait du moins alléguer d'autres arguments positifs que ce principe général, fort contestable. Les mythologues grecs admettent très communément le processus contraire, celui du héros divinisé, et nous voyons en Égypte des hommes parfaitement connus de l'histoire qui peu à peu sont devenus de véritables dieux (2). La Chaldée elle-même nous fournit l'exemple de ses premiers rois. Or le poème de Gilgamès nous le représente incontestablement comme un homme. Il a le signe de la divinité, parce qu'il est devenu dieu ; mais on croyait connaître le nom de son père (3), et sa mère est souvent citée dans le cours du récit. Il est plutôt le favori du soleil que le soleil lui-même. Pour Jensen qui ne nie pas son caractère solaire, il est surtout le juge souverain du royaume des morts et cela est établi sur

(1) Il faut ajouter une conversation avec Champch dans le fragment de Meissner.

(2) Maspero, *Comment un ministre devient dieu en Égypte* (*Débats*, 1er janvier 1902).

(3) Le fragment qui le contenait et qui appartenait peut-être à l'épopée est incomplet, mais on voit encore le clou droit qui précède les noms d'hommes devant la place où il se trouvait. Ce n'était donc pas le nom de sa mère, et pourquoi supposer son grand-père ? (Jens., p. xvii : *[ilu] Gilgamiš mar DIŠ*..., [dieu] Gilgamès fils de...)

de bonnes raisons. Le nom même du héros se rattache à une divinité infernale, car c'est un nom théophore composé du dieu Gil, vice-roi du monde souterrain (1), et du permansif *gamiš* ou *ga'iš*, peut-être : « Gil donne ». En tout cas, un hymne le salue comme juge des Anounnaki qui sont eux-mêmes juges des morts, et il bâtit les murs d'Érek, la ville dont les sept enceintes représentent les sept enceintes du royaume des morts. Peut-être Jensen insiste-t-il trop sur le caractère doctrinal du poème ; cela aboutirait à faire de Gilgamès une sorte d'homme en soi, à la recherche du problème de la destinée. « Gilgamich n'est point un Héraclès babylonien, nous ne sommes point en présence d'une épopée héroïque. Non ; il s'agit de répondre à l'interrogation anxieuse au sujet de la vie et de la mort et de l'au-delà et de le remplir d'une joyeuse espérance de résurrection par la résurrection d'Ia(?)bani qui est supposée dans la conclusion (2) ». En réalité, le personnage a des traits beaucoup plus individuels. Gilgamès n'est autre que le fondateur des murs d'Érek et il s'agit de raconter comment il est devenu le juge des morts. Encore n'est-il pas certain que ce dénouement, connu de tout le monde, figurât dans le poème. Mais le fait que Gilgamès a bâti les murs d'Érek est attesté par le poème, et une inscription lui donne une sorte de consécration officielle : « AN-A-AN (3), le cheik du peuple d'Érek, fils de Bel-chimia, qui a remis à leur place les murs d'Érek, une ancienne œuvre de Gilgamès ». L'indication est parfaitement nette, toutefois nous n'en concluons pas que le personnage de Gilgamès soit acquis à l'histoire. Le fondateur présumé d'une ville n'est pas nécessairement un personnage réel comme il n'est pas non plus nécessairement un dieu déchu. Chaque ville lui attribue les dons qui constituent son idéal ou qui fondent ses prétentions. Érek était sur la terre, qui ne peut que refléter l'ordre des mondes, l'image du royaume souterrain ; le fondateur de son enceinte qui figure toujours dans le poème comme une épithète obligée (4), et qui la faisait ressembler aux cercles infernaux, son héros le plus fameux devait être aussi juge des morts. C'était beaucoup sans doute, mais ce n'était pas une destinée aussi brillante que la fin de ceux qui partageaient le sort même des dieux. Il fallait expliquer comment Gilgamès n'avait pu atteindre à cet honneur suprême, les circonstances ayant changé où les dieux s'associaient des hommes. Et cependant il

(1) Jensen (*KB*. p. 422) cite IV R., **1** 42 s.

(2) *Theol. Liter.-Zeit.*, 1901, p. 34.

(3) D'après Hommel, ce nom doit se lire *Ilu-ma-ilu* et ce personnage était contemporain du fondateur de la dynastie de Hammourabi (*Altisr. Ueberl.*, p. 129 s.).

(4) *Uruk supuri*, « Érek de l'enceinte », comme aujourd'hui *Stamboul la bien gardée*.

fallait rehausser sa carrière en lui attribuant les exploits qui ont hanté l'esprit des peuples anciens : la lutte contre les bêtes sauvages, les expéditions héroïques dans les jardins divins, gardés par des monstres, les courses lointaines, au delà même des limites du monde, et l'épreuve suprême d'une communication avec les mânes. Gilgamès est donc à la fois Hercule, Jason et Ulysse, et peut-être ces images ont-elles passé de lui au monde grec. C'est un héros; il est homme pour un tiers, dieu pour les deux autres, et s'il n'a pas atteint la divinité, c'est qu'elle est inaccessible; il a du moins conquis tout ce qui dépend des efforts de l'homme, un rang presque divin.

Plus énigmatique encore que Gilgamès est Éabani, son compagnon inséparable, dont le nom véritable n'est pas encore connu (1). De lui aussi on veut faire un dieu déchu, le doublet de Gira, dieu des sillons; de sorte qu'Éabani serait un dieu chtonien, favorable à la fertilité de la terre. Il n'y a guère de traces de cela dans le poème. M. Loisy a pensé que le mythe d'Éabani, quoique trop étroitement cousu à celui de Gilgamès pour en être séparé, avait une origine particulière. « On peut conjecturer que, dans la forme primitive de la légende d'Éabani, où celui-ci représentait l'homme tel qu'Éa l'avait fait, il était créé par ce dieu, comme son nom l'indique, tandis que la femme était créée par une autre divinité (2) ». Mais ce n'est là qu'une hypothèse, reposant sur une lecture probablement fausse et inspirée par le désir de comparer Éabani et l'hiérodule au premier couple de la Genèse. Éabani ne représente nullement le premier homme. S'il est créé par le déesse Arourou, elle a aussi créé Gilgamès; il est vraisemblable qu'elle intervient pour toutes les naissances. Il est vrai qu'il n'a ni père ni mère, mais il représente si peu l'humanité, même dans son état d'innocence primitive, qu'il est plutôt moitié homme, moitié bête. Il n'est pas possible de faire abstraction ici des représentations figurées des cylindres où il a constamment la partie inférieure d'un taureau et des cornes sur la tête. L'auteur du poème n'a pas cru nécessaire d'insister sur des traits connus; peut-être voulait-il les éliminer par un instinct poétique plus raffiné, mais alors il se serait écarté du type primitif. D'ailleurs M. Loisy l'avait dit en termes excellents : « Éabani et Gilgamès sont si étroitement associés dans toute l'é-

(1) Jensen propose résolument d'abandonner *Ia-bani*. Le nom est écrit IN qui peut se lire en sémitique Bel (Seigneur) et KI-KAK qui peut être *Kullatu* ou *Kiššatu* (l'ensemble du monde inférieur) ou encore *birutu* (fondement inférieur?); cf. Jensen, p. 425 et 572. Dans le fragment de Meissner, le nom est écrit AN-EN-KI-SAR (ḪI) que l'éditeur propose de lire *Ia-Bêl-ṭabu*.

(2) *Les Mythes babyloniens*, p. 125.

tendue de l'épopée qu'on ne pourrait retrancher ce qui regarde le premier sans rendre inintelligible ce qui regarde le second (1) ». Ou plutôt, si l'on pouvait encore entendre Gilgamès sans Éabani, Éabani n'a pas d'autre raison d'être que Gilgamès ; c'est l'Iolaos de cet Hercule. Et quoi qu'il en soit de la tradition primitive qui nous échappe, le poète inconnu montre un sentiment trop profond de l'art pour que nous lui refusions le bénéfice du contraste qu'il a esquissé. Tandis que Gilgamès est la bravoure intelligente et voulue, Éabani est la force brutale. Il vivait avec les bêtes, et, dès que l'occasion s'est offerte à lui, il s'est abandonné sans frein à la luxure. Il tremble avant le combat et il faut que Gilgamès lui rappelle qu'un brave se défend lui-même en soutenant son compagnon; Gilgamès refuse avec indignation et même avec insulte les propositions d'Ichtar, Éabani lui jette à la face un membre de l'animal tué. Notre auteur n'a-t-il pas cédé à la tentation de faire d'Éabani — le mot est vulgaire — un repoussoir pour Gilgamès ? Ce n'est pas le contraste piquant de don Quichotte et de Sancho, de la chevalerie et de la rouerie paysanne, de la poésie et de la prose, mais c'est certainement l'opposition plus naïve et plus gauche d'un homme qui est presque un animal avec un homme qui est presque un dieu. Éabani était peut-être moins nécessaire pour ses exploits que parce que sa mort est le point de départ de la seconde partie du poème; Gilgamès songe moins à sa résurrection qu'à l'espoir qui lui reste d'échapper à son déplorable sort. Son nom est précédé, lui aussi, du signe divin, mais les anciens n'ont pas reculé devant la déification des bêtes elles-mêmes; cela ne change pas son caractère, tel qu'il se révèle assez nettement. Si Éabani n'est pas le symbole des animaux domestiques associés à la lutte de l'homme contre les bêtes féroces, ne serait-il pas pour le poète l'image du paysan chaldéen attiré à la ville par l'attrait du plaisir? Il quitte la société de ses bêtes et se console de son bonheur perdu en entrant à la suite de son roi dans la carrière des entreprises héroïques.

On objectera que ce ne sont point là des idées très primitives... mais nous ne pensons pas les trouver dans une œuvre d'un art déjà vieilli. Le temps n'est plus où l'on considérait la poésie homérique comme l'aimable reflet de la simplicité d'un monde naissant. On a reconnu que les dieux d'Homère sont ceux d'un peuple déjà très avancé en civilisation et presque sceptique. Le poème babylonien, si vieux qu'il soit (2), suppose par bien des côtés une civilisation raffinée. Et de même que le senti-

(1) *Op. laud.*, p. 118 s.
(2) L'écriture du fragment de Meissner confirme la date de 2000 ans avant J.-C. pour cette rédaction ou du moins cette copie; mais que peut indiquer le terme *a quo ?*

ment religieux d'Eschyle, quoique plus récent, est plus intime et plus profond que celui d'Homère où les aventures des dieux touchent presque au badinage, le poème de Gilgamès est peut-être, dans toute la littérature babylonienne, celui où les dieux font la plus mince figure. Leur action se manifeste surtout par des songes, qui sont fréquents, comme une vision anticipée de l'avenir, sans avoir sur la marche des événements une influence décisive. Les dieux eux-mêmes agissent peu, et leur intervention, quand ils se mêlent des choses humaines, est peu efficace. Chamach se contente de réconforter Éabani abattu et de l'encourager à la noble entreprise des Cèdres (1). Le rôle d'Ichtar est celui d'une courtisane effrontée. Gilgamès lui reproche tous les épisodes d'une vie scandaleuse, elle ne peut que porter plainte — comme Vénus — auprès du dieu du ciel. Le taureau céleste, créé par la colère divine pour la venger, succombe sous les coups des deux amis; on jette un de ses membres dépecés à la figure de la déesse. Éabani succombe, probablement victime de sa malédiction; c'est tout son triomphe. Dans l'épisode du déluge, la conduite des dieux est imprudente et mal avisée. Éa trahit leurs desseins par une ruse de casuiste, Bel s'emporte et on lui montre que c'est sans raison, Ichtar a voulu le déluge et le déplore amèrement. Les dieux tremblent comme des chiens (2) au moment du danger et s'approchent ensuite du sacrifice comme des mouches (3). Le héros du déluge est un vieillard cauteleux et rusé, peu soucieux de partager avec un autre la vie divine qui n'a pas amélioré son caractère. On se tromperait beaucoup si l'on cherchait dans notre poème l'idéal religieux du Babylonien.

L'hymne adressé à Gilgamès est d'une autre allure, et souvent la conscience humaine a rencontré entre le Tigre et l'Euphrate des accents émus pour pleurer le péché ou pour célébrer la grandeur des dieux.

A côté de ces pages, le poème est frivole et profane; c'est une nouvelle raison de penser qu'il se proposait plutôt d'intéresser la curiosité que de résoudre les plus graves problèmes.

Cette décadence du sentiment religieux peut être plus ancienne que telle manifestation plus austère de la vie religieuse; on est tenté de se demander si elle n'est pas due au culte sensuel d'Ichtar qui s'étalait à Erek et dont le poème lui-même esquisse le tableau.

Essayons maintenant de suivre l'ordre des faits.

(1) Dans le fragment de Meissner, Sabitou, la Sibylle, conseille à Gilgamès d'user de la vie en véritable épicurien.

(2) XI, 116.

(3) XI, 162.

Table I. — Le poème débute par un éloge de Gilgamès qui résume ses travaux : il est le sage qui a connu les choses cachées, et même ce qui s'est passé avant le déluge, qui a visité des pays lointains et peut-être fait graver lui-même le récit de ses épreuves, le fondateur des murs d'Érek et de l'Éanna, le sanctuaire de la déesse d'Érek qu'Assourbanipal nomme encore Nana. On voit ensuite le héros opprimer le peuple. Jeunes gens et jeunes filles ont également à se plaindre de lui. D'après Jensen, il s'agit de corvées pour bâtir les murs d'Érek (1) : mais alors pourquoi la mention des jeunes filles? D'autres ont pensé aux travaux de défense d'un siège, dont il n'est pas non plus question. Le poète a voulu peindre l'existence oisive d'un tyran; Gilgamès n'est point encore entré dans la carrière qui conduit à la gloire. Les opprimés se plaignent à la déesse Arourou qui a déjà formé Gilgamès et la prient de faire à son image quelqu'un qui rivalise avec lui. Est-ce pour le combattre de façon à en débarrasser le pays (2)? C'était peut-être la pensée des gens d'Érek; les dieux sauront ménager l'amitié des deux inséparables, et la prière sera néanmoins exaucée, car ils s'entraîneront mutuellement à des exploits utiles. Arourou consent, et selon la théorie constante de la préexistence des types, elle crée d'abord Éabani dans son esprit, puis le moule en argile. Il est à l'image d'Anou, expression qu'il ne faut point forcer, puisque Éabani devait être déjà à l'image de Gilgamès; tous les hommes sont à l'image du dieu du ciel. Éabani est couvert de poils, enveloppé de sa chevelure, il ne connaît ni les gens ni le pays, il vit avec les bêtes, mange et boit comme elles. Entre eux la sympathie est complète. Les poissons eux-mêmes se réjouissent à sa vue, et lui, il défend les gazelles, bouche les pièges, brise les lacets, arrache le gibier aux mains du chasseur. Le père du chasseur lui conseille d'amener une courtisane, après quoi « son bétail ne le connaîtra plus », et c'est Gilgamès lui-même qui la fournit. La scène de la séduction est brutale. Après six jours et six nuits, quand la passion furieuse d'Éabani est assouvie, les gazelles le fuient, les animaux s'éloignent de lui. Il est saisi, demeure immobile, et, au lieu de vagabonder avec les bêtes, il réfléchit, son entendement s'élargit. Il revient vers la courtisane et l'écoute docilement pendant qu'elle lui dit :

« Tu es beau, Éabani, tu es comme un dieu :
Pourquoi courir çà et là dans les champs avec les bêtes?

(1) *Op. laud.*, p. 424.
(2) Loisy, p. 108 : « afin qu'ils luttent ensemble et que la population de la ville ait quelque répit ».

Debout! je vais te conduire dans Érek des enceintes,
A la maison brillante, demeure d'Anou et d'Ichtar,
Où se trouve Gilgamès à la force accomplie,
Qui domine sur les hommes comme un taureau sauvage. »

Il est donc vrai que c'est à l'école de la courtisane qu'Éabani s'est formé : jusqu'alors il trouvait son bonheur dans la vie des bêtes, maintenant il soupire après une vie nouvelle ; ses yeux se sont ouverts. Jastrow et d'autres ont vu là une analogie avec la chute originelle. M. Loisy a précisé cette pensée (1) : « Le cas d'Éabani, dont l'intelligence apparaît et s'élargit subitement quand il a passé une semaine près de la femme et qu'il voit ses bêtes s'éloigner de lui, est tout à fait parallèle à celui du premier homme de la Genèse, éclairé tout à coup sur le sens de la vie après avoir goûté au fruit que la femme lui a présenté ». L'analogie est incontestable ; elle est cependant beaucoup plus dans l'image que dans le sens du mythe. Le sens d'un mythe c'est sans doute la question qu'il résout sous les apparences d'une histoire. Or il est impossible de trouver dans l'histoire d'Éabani la réponse à une question intéressant les origines de l'humanité. Surtout il n'est pas question de connaître le bien et le mal. Tout au plus pourrait-on prêter à l'auteur une idée générale analogue à celle des romanciers qui ont décrit les premiers effets de l'amour dans le cœur d'un jeune homme. C'est un monde nouveau qui s'ouvre à lui, un monde entier de sentiments inconnus qui germe dans son âme ; il dédaigne les jeux de son enfance et rougit même du plaisir qu'il y a pris. En même temps que le désir de plaire, celui de faire de grandes choses est désormais le mobile de ses actions. C'est ainsi que le jeune sauvage s'initie à la vie sociale. Mais il est possible aussi que, pour l'auteur, l'épisode de la courtisane soit simplement un artifice littéraire. Il fallait expliquer comment Éabani, l'homme-animal, avait été amené à devenir le compagnon de Gilgamès. La courtisane d'Ichtar a fait cette transformation parce que l'amour est la plus grande puissance du monde et sans doute aussi à cause du rôle d'Ichtar dans tout le poème. Rien n'indique que nous ayons ici le vague souvenir d'un autre mythe dans lequel l'homme, créé au milieu des bêtes, et vivant en communauté avec elles, aurait été amené par la femme à la vie civilisée, où les fonctions de la virilité auraient été le point de départ d'un progrès intellectuel. Rien ne suggérait que l'humanité, prise comme un tout, ait suivi cette voie, tandis que pour chacun c'est en effet au moment de la puberté que s'éveille l'intelligence. Le cas d'Éa-

(1) *Op. laud.*, p. 124.

bani n'est donc tout au plus que l'application particulière d'une loi générale; ce n'est point une réponse à la question : d'où vient la civilisation? quels sont ses rapports avec la connaissance du bien et du mal? quel est dans tout cela le rôle de la femme? La civilisation existe, et dans tout son développement, à côté d'Éabani. On le séduit pour l'y amener et, comme il arrive en pareil cas, « l'éducation n'a pas été longue à faire (1) ».

Éabani cherchait un ami qui comprenne son cœur; il le trouvera dans Gilgamès, préparé à le recevoir par des songes mystérieux que lui explique sa mère, Rimat-Belit, « qui connaît toute chose ». Dans son ardeur, Éabani marchait vers Érek pour changer le destin, mais une voix l'arrête et lui enjoint de respecter le favori de Chamach. C'est ainsi que tout est ordonné pour amener l'intimité des deux héros qui auraient pu être tentés de consumer leurs forces en luttant l'un contre l'autre. C'est un trait à relever de la solution inattendue que donnent les dieux aux desseins des hommes. La mythologie grecque et la tragédie se complaisaient à ces dénouements où éclatait la sagesse des dieux.

Table II (2). — Pourquoi après cela Éabani a-t-il maudit la courtisane avec la dernière énergie? Ce ne peut être que par le regret de sa vie passée. D'après une conjecture très ingénieuse de Jensen, les bergers sont venus représenter à Éabani les désastres causés par son absence; les bêtes sauvages dévastent le troupeau. D'un côté la tranquille vie des champs, d'autre part les périls qui mènent à la gloire. Chamach intervient, non en faveur de la courtisane, qui deviendra l'objet de la haine publique et devra courir les champs, sale et couverte d'une peau de chien (3), mais en faveur de la vie civilisée qu'Éabani a librement choisie. C'est à la courtisane qu'il doit de manger une nourriture digne des dieux, de boire le vin qui convient aux rois. Il porte maintenant une longue tunique (par opposition au vêtement court des pasteurs), couche dans une chambre, s'assied sur un trône, voit défiler devant lui des gens qui lui baisent les pieds, sans parler de l'amitié de Gilgamès qui lui procure ces biens. Éabani se calme, mais n'est pas au bout de ses terreurs (4). Voici maintenant qu'un songe

(1) Loisy, p. 110.

(2) Nous suivons l'ordre rétabli par Jensen dans sa préface, p. x. Il faut rapporter à la Table II la malédiction de la courtisane et la description de l'enfer qui se trouvent dans le volume, p. 187 et 188.

(3) M. Loisy n'aurait pas dû rapprocher cette peau des tuniques de peau dont Iahve couvre l'homme et la femme (p. 129). Il est vrai qu'il ajoute : « Mais il n'y a pas lieu d'insister sur ce détail ».

(4) Poursuivant son rapprochement forcé, M. Loisy écrit : « Il ne s'agit pas de savoir si

affreux le fait descendre aux enfers où il voit confondus les rois, les prêtres et les extatiques eux-mêmes...

Il sait déjà qu'il doit combattre Khoumbaba et redoute cette lutte. C'est probablement pour détourner le maléfice que dès l'aurore Gilgamès dresse une table où il place deux coupes en pierres précieuses, remplies l'une de miel et l'autre de beurre...

TABLE III. — Il semble que cette tablette contenait surtout la consécration religieuse des deux amis. Leur campagne contre Khoumbaba doit être mise sous la protection des dieux. Aussi Gilgamès invite Éabani à se rendre auprès de sa mère, qui est la servante de Nin-Soun, la grande reine, épouse de Lougal-Banda, le Bel d'Érek.

Rimat-Bélit, qui sait toute chose, se pare de ses plus beaux atours, ceint le bandeau royal, lustre le sol et monte sur la terrasse. Là, en présence de Chamach (1), elle encense, place une offrande, lève les mains devant Chamach et lui reproche d'avoir poussé son fils à une entreprise difficile; elle le lui recommande par l'intercession d'Aa, la fiancée du dieu. Les termes qu'elle emploie sont ce qui marque le plus nettement le but de l'expédition :

« Jusqu'à ce qu'il arrive au bois de Cèdres,
Jusqu'à ce qu'il abatte le redoutable Khoumbaba
Et détruise dans le pays tout le mal que tu hais. »

Il semble que Chamach donne une réponse favorable et que les héros s'engagent pour un temps donné. On voit fonctionner les prêtresses ou dames divines, les filles des dieux et les consacrées.

TABLE IV. — Il y a du bruit dans Érek; mais il est impossible, dans l'état du texte, de discerner la suite des faits. On voit Éabani fermer une porte à Gilgamès : c'est sans doute qu'il se cache parce qu'il a

Éabani aurait été immortel dans le cas où il n'aurait pas rencontré l'hiérodule et irrité Ishtar, ou bien si le premier homme aurait eu le même avantage dans le cas où Iahvé n'aurait pas jugé à propos de créer la femme : le fait est qu'Éabani mourra pour avoir écouté la femme; que tous deux maudissent leurs compagnes et qu'ils sont maudits avec elles ». En réalité, il importe au contraire de constater que dans la pensée de l'auteur Éabani serait certainement mort comme tout le monde, et, quant au fait, la cause prochaine de sa mort n'est pas la courtisane, mais sans doute Ichtar qu'il a grossièrement insultée. Adam ne maudit pas sa femme et Éabani n'est pas maudit à l'occasion de l'hiérodule, mais par Ichtar, qui le lui doit bien. Ce serait le cas de dire plaisamment que si tout est dans tout, rien n'est dans rien. La vérité morale ou plutôt le fait immoral que l'auteur du poème avait peut-être en vue, c'est la fin misérable qui attend les courtisanes, tandis que l'homme continue à jouir des avantages du bien-être. L'hiérodule ne représente pas plus « la femme » qu'Éabani « l'homme »; elle représente celles de sa condition que leur caractère sacré ne préservait pas de la dégradation finale.

(1) Sans idole; on est toujours en présence d'un dieu du ciel en regardant le ciel.

peur. A la fin, Gilgamès l'encourage par de nobles paroles. Quoique la traduction ne puisse être très précise, on voit que le héros préconise une valeur raisonnable. Ne pas craindre la mort, se protéger soi-même, défendre son camarade, c'est le fait d'un guerrier prudent et sage. On croirait entendre Ulysse.

Cette table contient la description de Khoumbaba. Quoiqu'on voie par la suite qu'il a une tête, puisqu'on peut la lui couper, et des pieds, puisqu'il se promène, c'est un monstre ou du moins un géant (1) : sa voix est un ouragan, son haleine est semblable au vent; Bel l'a créé pour conserver le Cèdres, il est la terreur des humains; quiconque entre dans son bois est saisi de faiblesse.

Enfin les amis arrivent à la montagne verdoyante; à la vue des Cèdres ils sont pris d'une terreur religieuse; « leurs paroles s'arrêtent, eux-mêmes s'arrêtent et contemplent la forêt ».

Table V. — Quels sont donc ces cèdres mystérieux? D'après Jensen, c'est le Paradis, planté à l'est, le Paradis avec l'arbre de vie. Le but de l'expédition, c'est de s'emparer de l'arbre de vie, ou du moins de se nourrir de son fruit. Khoumbaba n'est que le gardien des cèdres, c'est un obstacle à faire disparaître, rien de plus. Lorsque, le monstre vaincu, Gilgamès aura goûté à l'arbre de vie, il sera rajeuni et sa beauté excitera les désirs d'Ichtar. C'est bien un jardin divin, puisque ce sont les cèdres de Bel, du Bel élamite, comme l'indique le nom de Khoumbaba, et ce Bel élamite, In-Chouchinak, est précisément Ninib, dieu des cèdres. Et en effet il y avait des cèdres dans le jardin de Dieu d'Ézéchiel (xxxi, 8). C'est aussi le sanctuaire de la déesse Irnini, dont le nom signifie peut-être « notre (cher) cèdre » et qui répond à Ichtar (2). A cela Loisy oppose une négation radicale : « la forêt de cèdres n'a rien de commun avec le paradis terrestre, ni les cèdres avec l'arbre de vie (3) ». Si Gilgamès est ensuite si beau, c'est qu'il a fait toilette. La réserve du savant français nous paraît justifiée, surtout en ce qui concerne l'arbre de vie.

D'abord on conçoit mal un cèdre comme arbre de vie, puisque ses fruits ne sont pas comestibles. On pourrait supposer que le parfum respiré de la pomme du cèdre donne la vie, si c'était vraiment une pomme de pin qu'on voit dans la main des monarques des bas-reliefs,

(1) Dans le songe d'Éabani, Khoumbaba est figuré par une montagne, auprès de laquelle les deux amis paraissaient des mouches (p. 162).

(2) Cf. l'Artémis Κεδρεᾶτις sur un grand cèdre près d'Orchomène en Arcadie. Paus., III, xxiv, 8.

(3) *Op. laud.*, p. 113, note. Cette réserve cadre mal avec le goût pour les rapprochements bibliques que nous avons signalé; c'est que Loisy pense retrouver plus loin la plante de vie où Jensen verra tout autre chose.

mais pour notre auteur le parfum du cèdre n'est qu'un objet de luxe qu'Ichtar promet à Gilgamès s'il consent à s'unir à elle (1). D'ailleurs pas un mot de la recherche de la vie; le thème qui reviendra si souvent dans la seconde partie ne naîtra qu'après la mort d'Éabani. D'autre part, il n'est pas vraisemblable que le but du voyage soit de débarrasser la terre d'un monstre malfaisant, puisque Khoumbaba reste chez lui et ne fait la guerre à personne.

Les dragons de la fable gardent quelque chose, toison d'or, pommes des Hespérides, qu'il s'agit de dérober. Mais nous ne savons pas ce qu'il s'agissait de dérober et nous devons nous en tenir aux paroles du texte déjà citées : Chamach se sert de Gilgamès pour détruire le mal qu'il hait. Ce qu'il y avait de grand dans l'entreprise, c'était déjà le fait de forcer l'entrée d'un bois sacré inaccessible. C'est un exploit dont Assourbanipal se montre très fier, et précisément dans sa lutte contre l'Élam : « leurs bois secrets où aucun étranger n'avait pénétré et dont personne n'avait foulé l'enceinte, mes guerriers y pénétrèrent, virent leurs repaires et y mirent le feu (2) ». Les scribes babyloniens ont pu trouver des équivalents aux dieux de l'Élam, comme cela s'est pratiqué entre la Grèce et Rome, mais à l'origine ces dieux devaient être fort différents. Violer le sanctuaire du Bel susien, quel triomphe signalé pour Chamach ! et il est à noter que ce sont surtout les dieux soleils qui triomphent du dragon : Apollon et Héraclès. Citons comme une preuve de la persistance des mêmes idées dans l'antiquité la description du bois sacré où avait habité Typhon (3).

Malheureusement la description du combat manque, et il ne reste guère que des songes d'Éabani qui expriment bien sa nature impressionnable, toujours vibrante aux émotions physiques. Il se réveille troublé :

« Mon ami, ne m'as-tu point appelé, pourquoi suis-je réveillé?
Ne m'as-tu point touché, pourquoi suis-je angoissé?
Un dieu n'est-il pas passé? pourquoi ma chair est-elle paralysée? »

Table VI. — Revenu victorieux, Gilgamès se pare et ceint le bandeau royal. Ichtar s'éprend de sa personne et le lui déclare sans détours. Rien n'indique que la déesse entende élever son favori à la condition divine. C'est une aventure vulgaire; elle ne lui propose qu'une vie de luxe, une grande existence princière (4). Gilgamès lui répond qu'il possède déjà ces avantages, puis, prenant durement l'offensive,

(1) P. 166, l. 13.
(2) *KB.*, II, p. 206, l. 65 ss.
(3) *Pomponius Méla*, I, 13.
(4) A noter la fécondité promise à ses troupeaux, p. 168, l. 18; cf. Dt., VII, 13 etc.

il compare la déesse à un certain nombre d'objets dont l'utilité apparente se change en gêne pour ceux qui s'en servent. Ce qu'il lui reproche surtout, c'est l'inconstance de ses amours. Tammouz, l'amant de sa jeunesse, ouvre la liste de ses victimes, sans qu'on sache en quoi elle a pu être coupable à son sujet (1). En tout cas, son amour n'a pas porté bonheur. Elle a aimé l'oiseau du berger, puis elle a brisé ses ailes, et il s'en va criant dans le bois : « Mes ailes! » Au lion elle a préparé des pièges, au cheval des coups de fouet. Le berger qu'elle aimait, elle l'a transformé en chacal, et il a été dévoré par ses propres chiens; le jardinier qui a dédaigné son amour a été l'objet, lui aussi, d'une métamorphose. Gilgamès ne se soucie pas d'éprouver le même sort.

Il n'y a au fond de ces histoires scandaleuses que des mythes naturels (2). Cependant l'auteur du poème ne paraît pas s'en être préoccupé, et peut-être même ce sens primitif lui échappait-il déjà. Le mythe a bien plutôt ici l'apparence d'un mythe moral, et sûrement le groupement des détails a pour but de lui donner ce caractère. Ce que le poète veut peindre, c'est l'aspect fatal de l'amour passionné. Il cause infailliblement la perte de ceux qui s'y abandonnent et la déesse de l'amour se fait un jeu cruel d'ajouter au malheur de ses victimes. Le pasteur et le jardinier, les deux classes les plus nombreuses de la société babylonienne, y succombent, ainsi que l'oiseau, le lion et le cheval qui représentent les différentes sortes d'animaux. Le détail est plus obscur. L'oiseau du berger avait sans doute un cri plaintif, des ailes qui ne lui permettaient que de voleter, et dès lors on imaginait une histoire tragique, qui pour le peuple est toujours une histoire d'amour. Peut-être attiraît-on les lions dans les pièges en y plaçant des lionnes, et se servait-on des cavales pour amorcer les chevaux (3). Le berger dévoré par ses chiens rappelle Actéon, et on trouverait dans la mythologie grecque le pendant du jardinier, si sa métamorphose était mieux connue (4). Tammouz seul a une histoire que nous n'avons pas à reproduire ici; il est célèbre sous le nom d'Adonis; son mythe est le symbole de la végétation du printemps qui ne résiste pas aux ardeurs du soleil.

(1) « Tammouz, l'amant de ta jeunesse, tu lui as destiné des lamentations chaque année » (p. 168, l. 46 s.). La restitution *ṣu-uḫ-ri-ti-ki*, « de ta jeunesse », n'est pas absolument certaine, mais indiquée par la comparaison avec p. 90, l. 47.

(2) Loisy (*op. laud.*, p. 114, note 5) ajoute « des mythes astrologiques », mais on ne voit guère apparaître cet élément.

(3) Les Tcherkesses laissent paître leurs troupeaux de cavales en liberté pendant le jour. Le soir venu, un d'eux, monté sur étalon, parcourt les pâturages et ramène facilement tout le troupeau qui se précipite à sa suite. (Note prise dans le Djolan.)

(4) Changé en *dallalu* ou *tallalu* ou *ṭallalu*.

Ichtar, déesse de la fécondité printanière, ne peut promettre à ses amants une union durable (1) ; il est possible que tel soit le sens lointain du mythe ; mais celui qu'il proclame beaucoup plus haut, c'est la terreur inspirée par un amour violent et désordonné. Pour les Babyloniens, comme pour les Grecs, l'Amour n'était pas toujours un enfant capricieux, mais le bûcheron redoutable d'Anacréon qui abattait d'un coup de cognée les chênes de la forêt. Ce qui surprend le plus, c'est cette série d'aventures si étrangères, d'après les idées reçues, à la religion des Sémites. On se croirait en Grèce ou chez les non-civilisés, et nous ne pensons pas qu'il existe une autre page assyro-babylonienne où la divinité soit si maltraitée, ni surtout si mêlée à des histoires qui sentent à la fois la débauche et la sorcellerie.

Insultée et impuissante, Ichtar s'adresse à son père Anou en menaçant de briser les portes de l'enfer et lui demande de créer un taureau céleste pour châtier Gilgamès. Ce taureau figure sur les gemmes avec une face humaine. C'est une sorte de démon et Jensen a pensé au démon du vent qui houspille les épis. C'est très justement vu, car le taureau va causer une disette de sept années, à condition d'entendre ce vent, non comme une violente tempête, mais comme un de ces vents d'est dont l'haleine est presque imperceptible, qui nouent les germes, vident les épis et dessèchent les plantes. Ichtar est donc invitée à fournir du grain aux hommes et de l'herbe aux bêtes. Elle s'y engage (2), et cela est dans son rôle de mère des hommes. Le poète n'a pas manqué de rehausser la grandeur du péril en mettant le taureau aux prises avec cent, puis trois cents hommes. Ce sont les deux amis qui en triomphent : un sujet favori des cylindres est ce combat où Gilgamès attaque le taureau de front, tandis qu'Éabani le tient par la queue, et ce dernier détail, reproduit dans le poème (3), montre une tradition bien établie.

Ichtar monte sur les murs d'Érek pour maudire Gilgamès ; Éabani lui lance à la tête la cuisse droite du taureau avec de grossières paroles. Alors Ichtar réunit les trois ordres de courtisanes sacrées pour pleurer sur cette cuisse droite. La lamentation, si on pense à l'aventure d'Isis, suggérerait une autre idée ; mais nous devons nous en tenir à la terminologie babylonienne. Le morceau de droite était la partie de la victime offerte aux dieux. Éabani, par une sanglante ironie, affecte donc de donner à Ichtar sa part du taureau, tandis que Gilgamès, qui a gardé son sang-froid,

(1) JASTROW, *op. laud.*, p. 483.

(2) Jensen conjecture que le Eanna, le temple d'Ichtar à Érek, avait des magasins pour les années de disette.

(3) P. 174, l. 147, la mention de la queue ne peut s'appliquer qu'à cet épisode.

fait admirer aux artistes les cornes du taureau et les consacre à l'onction de son dieu Lougal-banda. Il triomphe et célèbre lui-même sa beauté et sa gloire, puis donne une fête suivie du repos où Éabani est poursuivi par ses rêves.

Table VII. — Il en reste fort peu de choses. Jensen conjecture qu'il s'agit d'une expédition, peut-être celle de la montagne à laquelle Gilgamès fera souvent allusion dans la suite. Les deux amis arrivent devant une superbe porte, haute de soixante-douze coudées, large de vingt-quatre. Plus tard on dirait que Chamach ordonne de bâtir les murs (d'Érek). Avait-on besoin pour cela de cette porte? En l'abattant Éabani aurait-il commis un sacrilège? Quoi qu'il en soit, Éabani se trouve sur son lit, malade, probablement à la suite d'une malédiction (1).

Table VIII. — La maladie était mortelle. Éabani parle une fois encore, puis c'est le deuil de Gilgamès décrit d'une façon touchante (2).

Table IX. — Ici se produit dans le poème une transformation soudaine. Gilgamès, jusqu'alors indomptable, fier, valeureux, prudent, n'est plus que l'homme d'une seule pensée : « Ne faudra-t-il pas que je meure comme Éabani? » Il craint la mort, comme une nécessité fatale, sans être toutefois devenu poltron, car il va affronter ses grandes luttes contre les lions, souvent reproduites sur les cylindres, après avoir prié Sin et [Ichtar] la courtisane des dieux. Son espérance est de trouver l'immortalité auprès de UT-*napichtim*, le héros du déluge (3).

On n'est pas d'accord sur l'itinéraire suivi, d'autant que la géographie du temps, qui paraît en former la base, est saturée d'idées mythologiques. En d'autres termes, c'est un mythe géographique qui commence ici, assez semblable, comme Jensen l'a remarqué, à celui de l'*Odyssée*. Ulysse rencontre successivement les Cyclopes, Calypso et Circé, puis va consulter Tirésias chez les morts. Gilgamès aborde les hommes-scorpions au mont Machou, puis Sabitou à l'entrée d'un paradis où les arbres sont des pierres précieuses, et, après avoir été le jouet des sortilèges de UT-*napichtim* et de sa femme, évoque l'ombre d'Éabani. Dans les deux poèmes la distinction du monde réel et du

(1) P. 192, l. 13.

(2) Pour ce qui suit, voir la note de Jensen (p. 466) qui propose de transporter tout le morceau à la Table IX.

(3) La lecture de ce nom est encore inconnue, surtout pour le premier signe dont UT représente seulement une valeur phonétique. Jensen (p. 466) note que la valeur réelle peut être *Lakh*, ce qui se rapprocherait du nom de Noé, נח. Mais rien n'indique que le nom de Noé soit abrégé d'un double élément. D'après le fragment de Meissner, il semble qu'il faille prononcer phonétiquement *Utanapichtim*.

monde mythique est fort délicate. Il faudrait d'abord connaître le point d'arrivée, le point de départ étant la Chaldée. Le vieil UT-*napichtim* habite à l'embouchure des fleuves (1). S'il avait été question, comme on l'a cru longtemps, du Tigre et de l'Euphrate, le voyage à partir d'Érek n'aurait pas été long. Jensen a montré qu'il faut chercher ce lieu à l'extrême ouest, car on suit « la route du soleil (2) », et c'est fort loin, puisque la traversée seule dure quarante-cinq jours. On se trouve donc vraisemblablement vers le détroit de Gibraltar ou au delà, au lieu où les Grecs plaçaient l'île des bienheureux (3) et où M. Bérard a retrouvé l'île de Calypso (4). Le terme du voyage est ainsi fixé. Après diverses fluctuations, Jensen a conclu que le mont Machou était en ligne droite entre le point de départ et le point d'arrivée, c'est-à-dire au mont Liban, les eaux de la mort à l'ouest de Chypre ou peut-être au contraire après le détroit de Gibraltar. Le mont Machou serait à peu près au milieu du monde. Il se confond avec le *šupuk šame,* « le terrassement du ciel », et les hommes-scorpions en figurent les sommets. C'est une montagne pointue qui supporte *ilat šame,* « le point le plus élevé du ciel ». De cette hauteur les scorpions surveilleraient le lever et le coucher du soleil. Cette opinion est assurément plus près du texte que celle de Loisy pour lequel le mont Machou « désigne la montagne de l'occident, où est la porte du soleil couchant (5) ». Il reste une difficulté : après douze doubles heures de marche à partir du mont Machou, on arrive au paradis de pierres précieuses gardé par Sabitou, où les pierreries sont communes comme la mauvaise herbe : or on n'a jamais eu cette idée des environs du Liban ; nous sommes en Arabie ou dans l'Inde, et Sabitou fait tout l'effet d'une reine de Saba (6). Et en effet le désert de *Mach* des inscriptions d'Assourbanipal et Mach de la Genèse (x, 23) sont en Arabie. Enfin il nous semble que, du mont Machou aux pierres précieuses, le héros franchit dans les ténèbres un passage souterrain qui serait bien placé à l'extrémité du monde, à l'est, puisque, à partir de là, commence la mer,

(1) *Op. laud.*, p. 131.

(2) P. 206, l. 43.

(3) Le royaume des morts est au confluent de deux fleuves : πέτρη τε ξύνεσίς τε δύω ποταμῶν ἐριδούπων (*Od.*, X, 515).

(4) *Revue archéologique*, 1900 (juillet-août).

(5) *Op. laud.*, p. 131. En effet on ne voit pas où conduiraient ensuite les quarante-cinq jours de navigation.

(6) Jensen propose, après Hommel, Sabitou = « celle du mont Sabou » (*KB.*, VI, p. 54, l. 4); « où est Siris, déesse du vin » (p. 54, l. 25) ; or « la montagne de l'ouest est montagne du vin » (p. 66, l. 27) et une « montagne du roi des dieux » (p. 66, l. 5). Sabou serait donc « le mont de l'ouest » = *Sawwou* et *Śaw* que les inscriptions historiques placent dans le Liban.

que Chamach est seul à franchir, et qui conduit à l'ouest. Le mont Machou est donc à l'extrémité est du monde. Si les hommes-scorpions peuvent surveiller le lever et le coucher du soleil, c'est que ce sont des géants dont la poitrine descend en bas jusqu'à l'enfer. Sur eux est le *šupuk šame* dont ils gardent la porte. Rien n'empêche d'entendre ces mots dans leur sens de « chaussée céleste » ou « bande du zodiaque », dans laquelle circulent les planètes et le soleil. Les raisonnements de Jensen prouvent seulement que cette chaussée est fermée de murs des deux côtés et qu'ainsi elle peut avoir deux portes (1).

De cet itinéraire, la table IX ne comprend que l'arrivée au mont Machou où l'homme-scorpion et sa femme interrogent le héros qui sera obligé à chaque barrière d'indiquer le but de son voyage. De là il franchit les ténèbres et arrive au paradis de pierres précieuses.

Table X. — C'est le royaume de Sidouri-Sabitou, assise sur un trône au bord de la mer, ceinte et voilée (2). Jensen identifie Sidouri avec Ichtar, et, comme il croit être au Liban, avec l'Astarté de Byblos; Zimmern pense à la sibylle Σαμβήθη (3), et ce rapprochement est plus probable.

L'accoutrement de voyage du héros, déjà las, mais non pas, comme on le dit si souvent, couvert de lèpre, lui produit une impression moins sympathique qu'à Ichtar. Elle se verrouille et ne consent qu'avec peine à parlementer. Gilgamès lui demande de passer la mer, sinon il continuera à errer sans espoir. Sabitou répond que personne n'a jamais passé la mer... Chamach seul a passé la mer... Il ne s'agit donc point de la Méditerranée, *velivolum mare* qui n'était pas si fabuleuse, ni d'une mer située au delà de la porte de l'occident. Il faut se rappeler que pour les anciens l'Arabie et l'Égypte ne formaient qu'un continent, entouré au sud par la mer. En le longeant d'est en ouest on suivait la marche du soleil. Une seconde difficulté, c'est qu'à l'extrémité on rencontre les eaux profondes de la mort... (4). Seul le

(1) Pour les opinions de Jensen, comparer le commentaire et l'appendice, pp. 467 ss. et 575 ss.

(2) Cf. la toilette de Circé : Αὐτὴ δ' ἀργύφεον φᾶρος μέγα ἕννυτο νύμφη, Λεπτὸν καὶ χαρίεν, περὶ δὲ ζώνην βάλετ' ἰξυῖ Καλὴν χρυσείην· κεφαλῇ δ' ἐπέθηκε καλύπτρην (*Od.*, X, 543 ss.).

(3) Nommée Σαβϐη dans Pausanias (X, XII, 9) et déjà identifiée avec la reine de Saba par Glykas; cf. Alexandre, *Oracula sibyllina*, II, p. 82 ss.

(4) Il parait bien certain que les eaux de la mort ne sont pas avant, mais après le passage de la mer; cf. l. 26 et 27 (p. 216). Reste un endroit difficile (p. 220, l. 49). Il y avait en tout cas une distance de quarante-cinq jours; d'après Jeremias (*Hölle*, p. 24), on l'a fait miraculeusement en trois jours; d'après Jensen, après ces quarante-cinq jours commence un nouveau point de départ et après trois jours on arrive aux eaux de la mort; cette dernière traduction est plus grammaticale.

pilote d'UT-*napichtim*, UR-NIMIN, peut faire la traversée. UR-NIMIN, qu'on lit ordinairement Arad-Éa, figure dans le fragment de Meissner sous le nom de Soursounabou. Seul il possède les *šut-abni*, littéralement : « ce qui est relatif aux pierres », et voici que Gilgamès a eu le malheur de briser cet objet! Pour Jensen ce sont peut-être des caisses de ballast... mais pourquoi le héros doit-il y suppléer en faisant cent vingt perches de soixante coudées de long? Peut-être ces *šut-abni* ne sont-elles autre chose qu'une ancre miraculeuse, ou même ordinaire, nécessaire pour fixer le bateau aux eaux de la mort. Aussi lorsque Gilgamès aura épuisé ses cent vingt perches, ce n'est pas sans doute qu'il les ait cassées successivement en marchant à la perche, mais qu'à elles toutes elles ne sont point assez longues pour atteindre au fond (1). A cette manœuvre UT-*napichtim* reconnaîtra que le *šut-abni* est brisé et qu'un étranger se trouve dans la barque.

La fin de la dixième table est d'une extrême importance pour l'eschatologie babylonienne. Ce ne peut être que UT-*napichtim* qui parle et qui donne une réponse à Gilgamès. Une question obsède le héros et il l'a déjà deux fois au moins clairement posée : « Mon ami que j'aimais est devenu comme de l'argile, ne me reposerai-je pas comme lui? ne ressusciterai-je jamais? » ou plutôt : « Je ne veux pas mourir comme lui, car je ne ressusciterais jamais (2)! » Le mot qui marque la résurrection est caractéristique; il est étroitement apparenté à *tibou*, la fête du nouvel an au printemps; c'est une fête de la résurrection, celle du soleil à l'équinoxe.

A cela UT-*napichtim* répond que personne ne peut échapper à la mort : « Bâtissons-nous pour toujours? Scellons-nous pour toujours? rien ne dure éternellement... » Sur ce point tout le monde est d'accord. D'après Loisy, le vieillard ajoute en substance : « Les Anounnaki et la déesse Mamit, qui fixe le sort, règlent ensemble les destinées; ils font la mort et la vie; mais ils ne révèlent pas le jour de la mort (3) ». Réponse banale et qui n'est pas de nature à satisfaire celui qui pose la question *to be or not to be*.

On voit maintenant, par le fragment de Meissner, que Sabitou a en effet opposé au héros une fin de non-recevoir catégorique :

(1) Jensen a pensé aux deux solutions. Il lui semble que Gilgamès renonce à la perche pour essayer de la voile en dressant son habit sur le mât (p. 222, l. 10 s.); mais ce peut être un signal pour attirer l'attention de UT-napichtim qui l'aperçoit en effet (l. 12).

(2) P. 200, l. 37; p. 226, l. 22; Jensen admet la possibilité de la seconde traduction, du moins pour le premier hémistiche (p. 466).

(3) P. 134.

« La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas.
Lorsque les dieux ont bâti l'humanité,
ils lui ont imposé la mort.
Ils ont gardé la vie pour eux. »

L'homme n'a donc ici-bas qu'à mener joyeuse vie. Mais Gilgamès ne s'est pas contenté de cette réponse; il a continué sa route. Il pose de nouveau la question, il faut que la réponse soit plus complète.

L'exégèse de Jensen, beaucoup plus profonde, un peu subtile peut-être, nous paraît en somme très solide. La loi de la mort est inflexible, il faut mourir. Il y a plus, le mort ne règle pas lui-même sa destinée : « Celui qui repose (?) et le mort, quand ils sont ensemble, ils ne dessinent pas l'image de la mort (1) ». Cette image de la mort, c'est le plan de l'existence d'outre-tombe qui doit être prédéterminée comme celle de la terre lorsque « Mamit dessine les dessins des hommes » à leur naissance ou même avant.

Qui donc règle cette destinée? La scène se passe aux enfers. Lorsque le guetteur et le verrouilleur, deux fonctionnaires de l'Arallou, ont salué le mort à son entrée, « les Anounnaki se rassemblent ; Mamitou, qui fixe le destin, fixe les destins avec eux, ils déterminent la mort et la vie, mais ils ne font pas connaître les jours de la mort (2) ». Mamitou est sans doute la déesse qui fixait le sort des nouveau-nés; il n'est pas étonnant que ses attributions s'étendent à la vie future. Quant aux Anounnaki, ce sont certainement des juges qui siègent aux enfers. Jensen conclut : Le destin de tous n'est pas semblable puisqu'il y faut des juges, et si leur jugement n'est pas absolument arbitraire, il tiendra donc compte de la vie passée; de plus, ce qui est fixé, quoique inconnu, c'est le temps de la mort; il doit donc être suivi de la vie, quoiqu'on ne nous dise pas s'il s'agit d'un privilège pour quelques-uns ou d'une résurrection générale (3). Cette théorie est confirmée par un autre texte qui nous montre le mort conduit devant les Anounnaki (4). Cette réponse est sérieuse et épuise une question dont la solution complète est impossible. Gilgamès devrait s'en contenter. S'il insiste, UT-*napichtim* aura le droit de le considérer comme un importun et de l'éconduire. A qui ne sait pas se contenter de la vérité sur son état, on conseille des remèdes anodins... ou des filtres.

(1) P. 228, l. 34 s.

(2) P. 286, l. 14.

(3) P. 228, l. 36 ss. Jensen refuse de traduire : « ils déterminent » et rend : « ils déposent [le jugement dans des archives] », ce qui revient au même pour le fond.

On peut traduire le dernier vers : « mais les jours de la mort ne sont pas manifestés ».

(4) Craig, *Relig. Texts*, I, 79, l. 12.

Table XI. — Gilgamès insiste cependant. L'homme antique a conservé toute la verdeur de la jeunesse. Quel fut son secret pour parvenir dans l'assemblée des dieux? UT-*napichtim* répond par l'histoire du déluge. Le déluge avait son histoire à lui, il ne rentre dans le poème de Gilgamès que comme un épisode, mais un épisode plus fortement lié au thème du poème que la campagne des Cèdres elle-même. Il s'agit de montrer à Gilgamès que l'immortalité accordée au survivant du déluge sort des lois ordinaires, répond à des circonstances absolument exceptionnelles et ne saurait créer un précédent. C'est comme une réparation de Bel envers l'humanité qu'il a traitée sans prudence en même temps qu'une suite particulière de la faveur d'Éa. Il a fallu un conseil des dieux. « Quant à toi, conclut l'immortel, quel est le dieu qui te réunira [à leur assemblée] pour que tu trouves la vie que tu cherches? Essaie seulement de ne pas te coucher six jours et sept nuits (1)! A peine est-il assis qu'un sommeil souffle sur lui comme une tempête. UT-*napichtim* dit à sa femme : Vois cet homme [intrépide] qui désirait la vie : un sommeil souffle sur lui comme une tempête (2)! » Évidemment c'est une ironie, comme l'a très bien vu Jensen. A partir de ce moment, l'immortel, très peu désireux qu'on admette une exception pour d'autres, ne fera plus que se jouer de Gilgamès, jusqu'à ce qu'il l'ait éconduit. Ce point de vue est capital pour l'intelligence de ce qui suit. Gilgamès, épuisé de fatigue, a succombé au sommeil. Il semble que la femme ait pitié de lui, et que UT-*napichtim*, par condescendance pour elle, lui ordonne de cuire sept pains afin de donner une dernière leçon symbolique à Gilgamès. Ce point est très obscur. Loisy pense que Gilgamès a dormi sept jours. « La recette comporte une septuple préparation qui doit être en rapport avec la durée du sommeil (3) ». Jensen a vu très subtilement que les sept pains cuits par la femme et placés près de la tête de Gilgamès représentent les sept âges de la vie. Mais il suppose, très arbitrairement, que Gilgamès a été réveillé au moment même où il s'endormait, de sorte qu'en réalité il n'aurait pas dormi. Il dit en effet à l'homme ancien : « Tu m'as touché en hâte (4) ». Dans cette hypothèse, il ne resterait pas de temps pour cuire les pains. D'ailleurs l'impression de Gilgamès, réveillé en sursaut, n'est pas une indication valable. Nous estimons que le sens du

(1) Ce vers est traduit par Loisy : « Allons, dors six jours et six nuits! » (p. 174). Mais Jensen fait observer que *i*, devant le prétérit (il fallait peut-être ajouter « à la deuxième personne »), ne peut avoir que le sens négatif (p. 508).

(2) P. 244, l. 206-213.

(3) *Op. laud.*, p. 175.

(4) P. 246, l. 232.

symbole est précisément de montrer que toute la vie n'est qu'un court sommeil, dont on a à peine conscience. Tu crois n'avoir pas dormi, semble dire UT-*napichtim* à Gilgamès : « Eh bien! compte tes pains! » Chacun a son épithète; les premiers ont l'humidité qui marque la verdeur de la jeunesse; les autres sont cuits et recuits : « au septième — (qui est sans épithète) — je t'ai réveillé subitement ». Si nous avons bien compris la pensée de l'auteur, il y a là un ingénieux symbole : le mystère de la mort demeure voilé, il est peut-être figuré par le brusque réveil de Gilgamès, mais la courte durée de la vie avec ses vicissitudes nécessaires est affirmée de nouveau. Aussi Gilgamès répond par un cri de désespoir : « Où faut-il donc que j'aille puisque la mort m'attend sur ma couche (1)? »

UT-*napichtim* ne lui répond même pas. Il exprime au pilote son mécontentement, pour avoir amené un pareil hôte. Tout ce qu'il peut faire en sa faveur, c'est de renouveler son accoutrement (2). On a admis jusqu'à présent que Gilgamès était alors guéri de la lèpre par un bain miraculeux.

Mais il ne s'est jamais plaint jusqu'à présent d'aucune maladie de peau. Les peaux qu'il va jeter à la mer (3), ce sont les peaux des bêtes sauvages tuées par lui et dont il se revêtait dans le cours de son rude voyage (4). L'immortel lui promet seulement que ses nouveaux vêtements demeureront intacts jusqu'à son retour dans ses foyers. Après ce bain salutaire (5) et ce changement d'habits, Gilgamès et le pilote prennent la mer; tous leurs efforts sont inutiles. En vain cherchent-ils à s'éloigner, ils ne font que se rapprocher davantage (6). Ici encore la femme intervient et UT-*napichtim* se laisse toucher. Il révèle au héros ce qui peut le ramener dans son pays : c'est une plante qu'il doit cueillir au fond de la mer. Gilgamès cueille la plante en mettant des pierres à ses pieds, puis, sans qu'il soit question de traversée, nous trouvons Gilgamès et le pilote en route sur la terre ferme; et la preuve, c'est qu'ils font des offrandes aux morts toutes les vingt et les trente doubles heures, ce qui ne se comprend guère sur mer (7). Puis la plante est dérobée par un serpent. Quelle est donc la vertu de la plante? D'après Gilgamès lui-même, c'est une plante de jouvence.

(1) P. 246, l. 241.

(2) P. 246, l. 246.

(3) Voir la note de Jensen, p. 401.

(4) Cf. p. 226, l. 32.

(5) Le bain n'a pas lieu dans la mer, mais dans une baignoire; après cela on jette les peaux à la mer.

(6) C'est ce que Ut-*napichtim* semble avoir prédit au pilote, p. 248, l. 249 s.

(7) D'après Jensen, ils ne quittent la mer qu'au moment où la plante est dérobée (p. 516).

« Son nom est : Vieillard, l'homme redevient jeune. J'en mangerai et je reviendrai à l'état de ma jeunesse (1)! » Il est donc très naturel que tout le monde ait considéré cette plante comme un arbre de vie (2).

D'après Jensen, cette plante a pour but de calmer la mer et non point de prolonger la vie. Lorsque les deux compagnons n'en ont plus besoin, elle leur échappe. En voyant ses propriétés merveilleuses, Gilgamès se fait illusion. Il s'imagine à tort que la plante lui rendra aussi la jeunesse. — C'est la seule explication qui s'accorde avec le rôle de l'égoïste immortel. — Il est cependant difficile de penser que Gilgamès se soit jeté de lui-même dans l'erreur ; s'il croit que la plante rajeunit, le vieillard a dû le lui faire entendre (3). Mais il l'a trompé. Il a rusé pour se débarrasser de lui, et, au moment voulu, la plante sera dérobée, de manière que le héros ne puisse même pas se plaindre. Le but réel de la plante serait donc de transporter le héros instantanément près de son pays. Il n'y aurait point d'abréviation voulue ; il est presque de style, dans les voyages miraculeux, qu'on se retrouve tout à coup chez soi. On pourrait aussi supposer un retour naturel par terre. UT-*napichtim* se serait encore plus complètement joué de Gilgamès. Ne voulant pas qu'on reparte en bateau, il a donné au fâcheux un vêtement de marche après un bain fortifiant. Les compagnons s'obstinant, le vaisseau est retenu par une force mystérieuse, et, de guerre lasse, UT-*napichtim* obtiendrait, par une ruse, le départ du héros. « Que te donnerai-je pour que tu retournes à ton pays? » Gilgamès accepterait la plante, et plus tard, comprenant la ruse au moment où le serpent l'a dérobée, il s'écrierait désabusé : « Je vois la marque qui m'est donnée en signe pour que je m'en aille, et que je laisse le vaisseau sur le ri-

(1) P. 252, l. 298 s.

(2) LOISY, *op. laud.*, p. 179 : « Un point, du moins, ressort avec clarté de cette relation abrégée : Gilgamès avait trouvé, auprès de Sitnapishtim, au pays de l'immortalité, une plante surnaturelle, une vraie plante de jouvence... »

Il y a malheureusement une lacune à l'endroit décisif : Ut-napichtim dit : « Lorsque tes mains saisiront cette plante... » (p. 250, l. 286) ; Jensen supplée : « tu retourneras dans ton pays », *ta-ta-ar ana mati-ka ;* d'après l. 281 : « que te donnerai-je pour que tu retournes dans ton pays? » *ta-ta-ar ana mati-ka.* Le parallélisme semble parfait et la restitution excellente. On pourrait suppléer : *ta-ta-ar a-na śa ṣu uḫ-ri-ka*, « tu reviendras à l'état de ta jeunesse », d'après l. 298, mais le parallélisme est moins bon parce que l. 298 on retourne à l'état de jouvence après avoir mangé de la plante, et de fait Gilgamès a touché la plante sans avoir été transformé.

(3) Cela pouvait se trouver dans la lacune de la p. 250, l. 283, par exemple : « et t'indiquer la plante de jouvence », d'autant qu'à la ligne suivante elle est aussi annoncée : *cette plante.* Jensen fait remarquer qu'une plante épineuse, et située au fond de la mer, n'est pas un arbre de vie.

vage (1)! » Cette fois l'ironie serait complète, et le héros, qui cherchait la vie, définitivement mystifié.

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà dit qu'un serpent avait dérobé la plante; il a profité du moment où Gilgamès prenait un bain (2). La douleur du héros est amère, car il se voit dérober le fruit de ses peines, au moment où il s'imaginait le tenir. Le serpent a senti le parfum de la plante : il a donc agi par instinct. Il serait étonnant que UT-*napichtim* n'ait pas prévu ce hasard ou tout autre semblable, mais il faut se garder, dans le silence absolu du texte, de considérer ce serpent comme un agent surnaturel. La pensée du poète est peut-être que le plus vulgaire incident a suffi pour rendre inutiles tant d'efforts. Dans sa pensée, l'expérience de la plante de vie ne devait point être tentée parce qu'elle ne pouvait aboutir, et c'est pourquoi Gilgamès a tardé à la goûter. Lorsque le héros est rentré à Érek où il amène le pilote (3), il ne lui reste plus qu'à veiller à la construction des murs de la ville!

Table XII. — Désormais le héros ne cherchera plus la vie. Désabusé par les refus et les ruses de UT-*napichtim*, il veut seulement connaître la loi de la terre à laquelle il est condamné. Pour cela il n'hésitera pas à se mettre en communication avec son ami mort. Il n'est point nécessaire de supposer que Gilgamès a tenté une véritable descente au plus profond des enfers, comme Dante. Il s'agirait plutôt, comme pour Ulysse, d'un lieu de rendez-vous où les morts auraient accès. C'est du moins ce qu'on peut conclure des recommandations qui lui sont faites. Il y a toujours des mesures spéciales à prendre pour un pareil voyage. Ulysse refuse d'embrasser sa mère avant d'avoir parlé à Tirésias et se donne beaucoup de mal pour écarter les âmes qui se pressent avidement auprès de son sacrifice. On ordonne à Gilgamès d'éviter de se parfumer, car les âmes se grouperaient à son parfum; de paraître avec un arc, car ceux qui ont été blessés de l'arc viendraient l'entourer; on lui recommande de ne pas mettre de chaussures pour ne pas faire de bruit, de ne pas embrasser la femme qu'il a aimée, de ne pas battre celle qu'il a détestée... Sans cela, il serait saisi par la douleur de la terre.

(1) P. 252, l. 318 s. Jensen : « Je vois la marque qui m'a été donnée en signe : Je dois m'éloigner et laisser le vaisseau sur le rivage ».

(2) Il semble qu'il y a une contradiction dans le texte. D'après la l. 314 la plante a été dérobée à la vingtième double heure, tandis que la l. 301 parle déjà de la trentième. Probablement les lignes 300 et 301 donnent le programme de ce qu'on se proposait de faire. Dès la première offrande aux morts, à la vingtième double heure, la plante a été dérobée, et précisément pendant la libation, très compatible avec le bain.

(3) C'est un indice qu'aucune partie du retour ne s'est effectuée par eau, car le pilote serait reparti avec le bateau quand Gilgamès l'aurait quitté.

Le héros n'aura pas su se contenir. On ne sait sur quel article, car l'entreprise paraît avoir échoué.

Une dernière chance de succès consisterait à voir Éabani seul, à l'isoler de ses compagnons, à le faire monter par le trou de la terre, de façon cependant que Gilgamès puisse voir ce qui se passe au fond. Le héros adresse cette prière à la déesse Nin-Soun qui ne peut que verser des larmes. Bel et Sin gardent le silence.

Éa se laisse fléchir et ordonne à Nérigal d'ouvrir le trou de la terre. L'entretien commence entre les deux amis : « Dis, mon ami, dis, mon ami, la loi de la terre ! »... « Si je te dis la loi la terre..., place-toi, pleure ! » Tout ce qu'on a aimé tombe en poussière... Cependant les sorts ne sont pas absolument égaux :

« ..... sur une couche il se repose
et boit de l'eau pure (1).
Celui qui a été tué dans le combat, as-tu vu? — Je vois !
Son père et sa mère soulèvent sa tête
  et sa femme auprès de lui...
Celui dont le cadavre a été jeté dans les champs,
  as-tu vu? — Je vois !
Son esprit ne repose pas en terre.
Celui dont l'esprit n'a personne qui s'occupe de lui,
  as-tu vu? — Je vois !
Un reste de pot, des débris de mangeaille
  jetés à la rue sont sa nourriture.

Ici se termine le poème ; nous en possédons la dernière ligne. Jensen donne de cette fin une interprétation conforme à sa théorie générale ; elle nous paraît trop subtile. Gilgamès aurait la parole. Il dit : « je vois », et à Éabani : « tu as vu ». Donc Gilgamès est mort et Éabani déjà ressuscité. Il est plus en situation d'imaginer les deux héros penchés sur le trou qui communique avec les enfers. Éabani explique à son ami le spectacle du monde inférieur, et lui montrant les différentes conditions des morts, il s'assure que Gilgamès voit bien ceux qu'il veut désigner : as-tu vu? dit Éabani. Je vois ! dit Gilgamès (2). Le dernier mot du poète est donc : ne pas redouter, et même rechercher la mort dans la bataille, ensevelir ses morts et s'acquitter pieusement des offices qui leur sont dus.

Ce n'est pas là une solution philosophique ou religieuse préparée de

(1) On ne sait à qui s'applique cette condition privilégiée.
(2) Au contraire, col. IV, l. 1 s., c'est Gilgamès qui parle ; la situation n'est pas la même.

longue main par des symboles, et destinée à projeter sa lumière sur le poème entier. Ce n'est que l'expression des opinions communes; la pensée du poète était donc de dérouler simplement une grande existence humaine dans le cadre qui s'impose à l'humanité. Gilgamès est presque un dieu; sa sagesse, sa bravoure, sa beauté, l'emportent de beaucoup sur les qualités moyennes des hommes. A son héros le poète attribue tous les exploits que rêvaient les monarques de la race et même ces aventures fabuleuses qu'on prêtait aux hommes de l'ancien temps. Il est un pourfendeur de fauves, il bâtit les murs de sa ville et son temple, il pénètre dans les bois sacrés de l'Élam dont il tue le gardien, il dédaigne l'amour d'une déesse et brave impunément son courroux. Comme un Assarhadon, il est constamment guidé par des songes. Puis l'image de la mort se présente et dès lors le héros s'évanouit, l'homme reste. On le voit poursuivre la vie sur toutes les routes de la terre et même aux enfers. Dans cette seconde partie, le poète conduisait son lecteur dans la carrière des longs voyages, et disait ce qu'on croyait savoir de la structure du monde, des mers où nul n'avait mis à la voile, et même du séjour des bienheureux. La mythologie est intimement mêlée aux événements parce que la religion jouait un rôle prédominant dans la vie antique, mais le sujet est en somme très humain, c'est l'humanité grandie, l'humanité héroïque dans la perspective des vieux âges.

Gilgamès ne représente donc pas le soleil? Non, même s'il s'agit d'une traduction en faits humains de la course du soleil à travers les douze signes du zodiaque (1); car tout homme, à plus forte raison un héros, a les mêmes destinées que le soleil. Il croît, atteint le point culminant de sa force, puis s'incline et meurt. Gilgamès n'est pas le soleil, mais il est son image et suit la même route que lui. C'est après la sixième tablette qui marque le suprême éclat de la beauté et de la gloire de Gilgamès que commence la maladie d'Éabani, suivie de sa mort et de la course de Gilgamès vers le couchant. Gilgamès devait ressusciter aussi, mais nul ne connaît les jours de la mort. L'existence aux enfers est peu souhaitable; encore la meilleure part est-elle acquise aux héros, tombés sur le champ de bataille et pieusement honorés par leurs descendants. La destinée de Gilgamès était en définitive la plus belle que pussent souhaiter ceux qui naissaient aux bords des deux fleuves; il en est le héros divinisé; son épopée était nationale au même titre que l'*Iliade* et l'*Odyssée*; elle peignait à la fois

(1) Ce point a été mis en lumière par Loisy, *op. laud.*, p. 263 ss.

l'humeur batailleuse d'Achille et l'inquiétude intelligente d'Ulysse, sans atteindre jamais à la perfection plastique d'Homère.

LES COSMOGONIES BABYLONIENNES.

Nous possédons actuellement cinq textes relatifs à la cosmogonie babylonienne. Le plus considérable est sans contredit le poème nommé *Enuma elich,* des deux mots qui le commencent, comme les Juifs nomment encore la Genèse *Berêchît;* il a été publié d'abord par G. Smith et en dernier lieu par Zimmern (1), Delitzsch (2) et Jensen (3), et étudié par Loisy (4).

Une seconde cosmogonie, beaucoup plus courte, a été retrouvée par Pinches et traduite par Zimmern et Jensen (5). A côté de ces deux textes originaux, se rangent ceux de Damascius (6), d'Abydène (7) et de Bérose (8), connus depuis longtemps mais dont l'importance demeure, car la découverte des textes assyriens a montré qu'ils puisaient à de bonnes sources. Ils ne peuvent cependant figurer qu'en seconde ligne. Nous nommerons le premier texte poème de la création, le second cosmogonie chaldéenne. Jusqu'à présent on n'a guère traité de cette dernière qu'en appendice. Nous préférons la mettre au début, non que nous voulions exagérer son importance, mais parce que sa simplicité même permettra d'apprécier plus exactement la riche complexité du poème de la création.

La cosmogonie chaldéenne.

Ce morceau figure en tête d'une conjuration. Il est lui-même en vers, dont la coupe est assez régulière, et qui semblent marcher deux par deux.

Il est accompagné d'une soi-disant traduction sumérienne dont Jensen reconnaît le caractère secondaire. On dirait que l'auteur se propose surtout de dire l'origine des principaux sanctuaires et quel est leur rôle dans les relations entre les dieux et les

(1) *Schöpfung und Chaos*, von H. Gunkel mit Beiträgen von H. Zimmern; Göttingen, 1895.
(2) *Das babylonische Weltschöpfungsepos*, Leipzig, Hirzel, 1896.
(3) *Mythen und Epen, KB.*, VI, Berlin, 1900.
(4) *Les mythes babyloniens*, Paris, Picard, 1901.
(5) Dans les mêmes ouvrages.
(6) *Quæstiones de primis principiis*, ed. Jos. Kopp, 1826, cap. cxxv, p. 384.
(7) Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 41.
(8) Eusèbe, *Chronique*, version arménienne, d'après Alexandre Polyhistor.

hommes. En effet, il se place dès la première ligne en un temps où aucune maison divine n'existait, pour clore le récit de la création — du moins où le fragment se termine pour nous — par la mention des grandes villes et de leurs temples. Ce lui est une occasion de traiter de toute l'origine des choses. Quand donc il n'y avait ni temple, ni roseau, ni arbres, ni briques, ni maisons, ni ville, ni personne dedans, ni Nippour avec son temple, ni Érek avec son temple, ni l'Océan, ni Éridou sur ses rives, ni aucune maison pour les dieux, tout l'ensemble des pays étant mer... alors Éridou fut faite et le temple Chakkila formé afin que le dieu Lougal-dou-azaga (Mardouk d'après Jensen) pût habiter au milieu de l'Océan, puis Babylone elle-même. Mardouk préexistait donc, et une fois qu'il peut mettre le pied sur ce qui n'est pas encore la terre, il commence son œuvre. Les Anounnaki se joignent à lui pour créer (1) une demeure sainte à laquelle ils donnent un nom sublime. Puis Mardouk lie des roseaux pour en faire une sorte de hutte à laquelle il mêle de la poussière, comme pour lui donner plus de consistance. D'après Jensen, c'est la terre elle-même qui est ainsi créée et peut-être l'eau a servi de matière. Mais il est probable que l'auteur ne s'embarrassait pas pour si peu. De même que Mardouk paraît tout à coup, sans que rien indique sa préexistence, la terre était censée préexister dans l'eau. Puisque le Chakkila et Babylone avaient émergé, Mardouk ne manquait pas de matière terrestre. On serait tenté de croire que c'est l'humanité que Mardouk forme ainsi avec des roseaux comme squelette et de la poussière comme remplissage, mais la création de l'homme ne vient qu'après, suivant le mouvement rythmique. C'est donc bien la terre qui est ici créée ; et le mot difficile *amu* qu'on rend par « hutte » ou par « baldaquin » est peut-être une allusion à la forme de la terre qui était, d'après Diodore, une barque, c'est-à-dire une couffe ronde renversée (2). L'humanité vient ensuite, Mardouk la crée, assisté de la déesse Arourou : « afin que les dieux pussent habiter une demeure qui leur fût agréable », par où il ne faut point entendre au sens chrétien que Dieu habite le cœur des hommes, mais il n'est pas dit non plus que les dieux ont besoin des hommes pour leur désigner des sanctuaires, puisque Mardouk est déjà installé dans le Chakkila. Seulement

(1) Jensen traduit : « les dieux, les Anounnaki (*lesquels*) il avait faits ensemble » (l. 15), mais reconnait en note la possibilité de la traduction que nous préférons. Il n'est jamais question dans le morceau de généalogies divines. Les Anounnaki sont ici associés à Mardouk comme plus loin la déesse Arourou.

(2) Diodore de Sicile, II, 59 : Περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται λέγοντες ὑπάρχειν αὐτὴν σκαφοειδῆ καὶ κοίλην.

il y serait isolé, les hommes sont nécessaires pour le culte. Ce sont eux aussi qui construiront les temples matériels; les sanctuaires préexistaient comme lieux choisis par les dieux. Puis Mardouk forme les animaux des champs, le Tigre et l'Euphrate, avec leur place marquée et leur nom bien choisi (1), puis le gazon, la verdure, les animaux domestiques. On ne voit pas ce que Mardouk bâtit ensuite au milieu de la mer. Il en vient aux villes et aux foules qui les peuplent, Nippour et son temple Ékour, Érek et son temple Eanna...

Le morceau est malheureusement interrompu.

Le petit résumé d'Abydène est assez conforme à cette première cosmogonie, quoiqu'il n'ait écrit que d'après Bérose : « On dit qu'à l'origine tout n'était qu'eau appelée mer. Bel aurait mis fin à cet état en assignant à chaque chose sa place, et entouré Babylone d'un mur (2) ».

Dans cette première manière on ne se préoccupe ni de l'origine du ciel ni de celle des dieux. Tout se passe sur la terre. Il est vrai qu'on la conçoit d'abord comme absolument submergée, et par conséquent inhabitable, soit pour les dieux, soit pour les hommes. Les lieux sacrés apparaissent et Mardouk commence son œuvre. C'est lui qui a disposé toutes choses et créé les hommes pour le culte des dieux. Puis il a complété son œuvre, sans que le poète se soit soucié d'y établir un ordre exact. Si le mythe est une philosophie primitive qui répond à la première inquiétude de l'intelligence, celui-ci nous a renseigné sur l'origine des êtres qui peuplent la terre et sur ses éléments. Il les attribue à Mardouk, sans doute le dieu principal du sanctuaire ou du pays qui a produit notre poème, mais on serait bien embarrassé de découvrir à la base de cette conception, à la fois très simple et très relevée, un phénomène naturel quelconque, qu'il s'agisse du cours du soleil ou de l'alternance du jour et de la nuit. Le poète ne nous a pas dit non plus d'où viennent les corps célestes et l'harmonie du monde et quelle est l'origine des dieux eux-mêmes.

C'est à ces hauteurs que s'élève le poème de la création. A la cosmogonie se joint la théogonie.

(1) *Tabiš*, « de la bonne manière ». Le nom n'est pas une chose indifférente ni donné au hasard : il correspond divinement à la nature des objets; d'où son importance dans les incantations.

(2) Eus., *Præp. ev.*, IX, 41.

Le poème de la création.

La première tablette commence au temps où il n'y avait ni ciel ni terre et où les dieux n'existaient pas. Quelque étrange que paraisse cette affirmation, elle n'a pas fait reculer le poète. C'est aussi ce que Damascius a compris lorsqu'il reproche aux Chaldéens d'avoir passé sous silence le premier de tous les principes (1).

Les deux premiers principes sont la mer et l'océan, c'est-à-dire, d'après Jensen, l'ensemble des eaux salées et des eaux douces encore mêlées ensemble, et les dieux eux-mêmes en sont sortis par voie de génération. Cela paraît derechef étrange et on serait tenté de voir les dieux apparaître à côté du chaos matériel comme une génération spontanée. On s'expliquerait mieux ainsi la lutte engagée par le chaos aqueux, le monstre Tiâmat et sa progéniture, contre les dieux historiques. Mais les dieux se donnent comme fils de Tiâmat (2) et Damascius ici encore a bien compris le texte en rattachant les premiers dieux à Tavthé (Tivmat) par une véritable génération. Il faut donc admettre que du premier couple sont sorties comme deux séries parallèles de frères ennemis : d'un côté Moummou, le Môümis de Damascius, et les dieux innomés à la tête desquels Tiâmat placera Qingou, puis l'armée des monstres a qu'elle créés pour venir à son aide ; d'autre part Achour, Anou, Bel, Éa et son fils Mardouk que viendront rejoindre les deux plus anciens dieux, Lakhmou et Lakhâmou.

L'Océan est, comme dans Homère, le père des dieux, et les deux poètes ont employé pour le dire des formules presque identiques (3).

L'idée est celle de l'émanation de tous les êtres d'une masse humide primordiale, et avant de différencier les choses créées, le poète babylonien a dû indiquer l'hostilité qui s'est introduite entre les premiers êtres. Entre Mardouk et Tiâmat le contraste est saisissant, l'opposition irréductible. Tandis que Tiâmat sera entourée de monstres informes où toutes les combinaisons de l'imagination se donnent carrière, Mardouk régnera sur les dieux qui agissent avec intelli-

(1) La ligne 7 est formelle : *i-nu-ma ilani la šu-pu-u man-na-ma*, « lorsque aucun des dieux n'existait ». C'est la traduction de Jensen, quoiqu'il admette en note que peut-être on pourrait traduire : « lorsque les dieux n'avaient encore rien fait ». Mais cette traduction serait en opposition avec tout le rythme du morceau qui fait ensuite apparaître les dieux successivement.

(2) P. 16, l. 73.

(3) *Il.*, XIV, 201 et 302 : 'Ωκεανόντε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν, et *Il.*, XIV, 246 : Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

gence, qui sont conçus comme des hommes supérieurs. Les premiers dieux semblent participer des deux extrêmes. Les Lakhmou étaient historiquement connus comme des démons, on voit leur progéniture s'unir à Tiâmat (1) et eux-mêmes sont demeurés d'abord à l'écart. Le contraste s'accentue avec AN-CHAR et KI-CHAR, le monde d'en haut et le monde d'en bas, dont l'apparition semble marquer une sorte de distinction primordiale dans les choses. C'est une première atteinte à l'entité chaotique de Tiâmat. Si cette interprétation est juste, et c'est celle de tous les savants qui ont abordé la question, on doit se demander comment ils ont vu dans le poème une légende populaire ou semi-populaire. S'il y a au fond du récit un mythe naturaliste, né spontanément dans l'imagination du peuple, assurément ce n'est point dans ce début qu'il se trouve. Tout y respire l'abstraction, la construction systématique et scolastique. La tradition racontait la lutte du dragon contre Bel-Mardouk; d'après les monuments figurés, c'est un monstre mâle. Ici Tiâmat est au féminin, parce que c'est le genre que la langue donnait à la mer, et l'auteur qui veut traduire l'émanation des dieux par voie de génération lui associe l'Océan, du genre masculin, qui d'ailleurs ne jouera aucun rôle dans le poème. Par contre, on connaissait des Lakhmou, et, pour former un couple, le poète invente une déesse Lakhâmou. Achour (2) était célèbre : ici c'est son idéogramme qui est associé à une forme opposée, le monde d'en haut au monde d'en bas. Lui non plus ne joue aucun rôle dans le poème. Il ne figure pas même dans la recension babylonienne (3) et le premier dieu authentique du poème est Anou. Quand Tiâmat donne à Qingou les tablettes du destin, elle entend le constituer dans la dignité et la puissance d'Anou. L'intention du poète est donc d'habiller des conceptions philosophiques.

Nous ne voulons point encore exclure un mythe populaire primitif; mais il faut du moins conclure nettement que la pensée du poète est nuancée avec art. An-char et Ki-char ont peut-être été introduits comme une gradation nécessaire. Anou, Bel et Éa étaient trop connus

(1) C'est bien elle qui est « la mère de l'univers », *um-hubur*, p. 6, l. 9 dont le sens si longtemps cherché paraît avoir été fixé par Jensen, p. 541.

(2) Nous disons Achour, comme on le ferait dans tout autre cas, et Damascius a Ἀσσωρος; il est possible qu'on ait lu AN-CHAR pour donner son sens au contraste avec KI-CHAR.

(3) Cette recension, publiée par Delitzsch, *op. laud.*, p. 23, met Anou aussitôt après Lakhmou et rien ne prouve qu'Anchar était caché dans une lacune, d'autant que la l. 12 du texte babylonien interrompt le parallélisme. Damascius, qui considère Kissaros et Assôros comme une troisième génération, les rattache directement à Tavthé (Tiâmat) et à Apason (Apsou), ce qui montre encore leur aspect surérogatoire.

comme seigneurs du ciel, de l'air avec la terre, et de l'eau, pour qu'on songeât à changer leur caractère; mais ils ne pouvaient être conçus, ni par conséquent exister, tant qu'il n'y avait ni haut ni bas, à quoi répond le couple An-char et Ki-char (1).

Tiâmat comprend que les choses vont à l'organisation du monde. Elle se sent menacée, non seulement dans l'exercice du pouvoir, mais encore dans son existence, et, pour engager la lutte, suscite des monstres aux formes bizarres et anormales, excroissances du chaos dans le sens d'un désordre plus complet. Ici encore on ne regardera pas les idées comme spontanées et populaires! Cette exégèse, qui est celle de Delitzsch, communément adoptée, n'est d'ailleurs que vraisemblable, car une lacune empêche de connaître les causes du conflit. Il a dû éclater parce qu'Anou s'est arrogé les tablettes du destin (2). Les dieux ont jugé la levée de boucliers de Tiâmat injustifiée et déraisonnable (3), telle qu'elle pouvait provenir d'une force brutale et incohérente.

Au demeurant, les dieux eux-mêmes ne sont pas beaucoup mieux traités. Décidément le poète manque de simplicité. Ses idées sur la nature divine sont élevées, mais elles ne s'appliquent qu'à Mardouk. Lorsque le vieil Anchar apprend la prise d'armes de Tiâmat, il ne peut que se battre les flancs et pousse en avant son fils Anou. Anou se borne à une exploration timide; Nougdimmoud, qui est probablement Éa, prend peur. On a recours à Mardouk, ordinairement fils d'Éa, qualifié ici de fils des dieux, comme le rejeton le plus brillant de la souche divine. Il exige qu'on s'engage à lui céder l'empire dans une réunion générale des dieux, et pour cela tous sont convoqués par Anchar, même le premier couple, Lakhmou et Lakhâmou. La peur eût suffi sans doute pour les déterminer à se donner un maître, l'ivresse les décide tout à fait. Par acclamation ils délèguent à Mardouk tous les pouvoirs divins. Il aura le premier rang, fixera le destin et personne ne pourra résister à ses ordres; il a droit de vie et de mort sur les dieux eux-mêmes s'ils tentaient de lui résister. Désormais sa toute-puissance est absolue et s'exercera par la parole; une expérience est aussitôt

(1) Jastrow et Loisy, qui prennent An-char pour un ancien dieu historique détrôné qu'on aurait relégué dans les généalogies primitives, reconnaissent qu'ici du moins la syzygie a un caractère artificiel et renvoient après Lenormant (*Origines*, I, p. 494) aux listes de II Raw. **54** 3 et III Raw. **69** 1. Pour nous, l'existence d'An-char est d'autant plus douteuse que partout ailleurs l'élément *An* serait simplement pris pour l'indication d'un dieu, *ilu*, qu'on ne lisait même pas.

(2) Cf. p. 8, l. 35. Tiâmat aurait seulement pris une mesure contraire en donnant à Qingou ces tablettes.

(3) P. 20, l. 127 s.

tentée et couronnée de succès. A la voix de Mardouk un vêtement disparaît et reparaît. Malgré cette toute-puissance, nous sommes loin du véritable monothéisme. Le dieu suprême n'est qu'un délégué des êtres divins; il tient son pouvoir souverain d'une véritable *Lex regia*. On voit ici l'effort industrieux d'un sacerdoce qui ne pouvait donner son dieu ni pour le plus ancien, ni pour le maître reconnu des autres. La situation de Mardouk n'est même pas celle de Zeus. Les prêtres de Babylone devaient compter avec les titres mieux établis des dieux de Nippour et d'Eridou. Il fallait à Mardouk une investiture; dès lors il est Bel, le Seigneur par excellence (1).

Il s'équipe pour le combat, et le poète n'a pas manqué de décrire l'appareil des rois montés sur leur char de guerre. Aux armes ordinaires il en ajoute d'autres, en apparence moins pratiques, qui seules joueront un rôle efficace, un filet pour envelopper Tiâmat, un vent violent pour la gonfler. L'épée ne servira qu'à achever la victoire. Le plus étrange est que Mardouk, comme Tiâmat, fait état des recettes magiques. Si elle prononce une formule, il tient dans la main une herbe à incantation. Comme l'incantation ne peut s'adresser à personne de plus élevé de part ni d'autre, il faut voir ici une allusion à la puissance de la parole dont on a déjà eu la preuve. Les dieux, conçus à l'image des hommes, croient comme eux à l'action efficace de la magie. Cela ne prouve nullement que la magie soit plus ancienne que le culte des dieux (2). Leur pouvoir s'exerce avec plus d'efficacité par certaines recettes et par certains moyens. Aux formules de Tiâmat, Mardouk pourra opposer un charme plus puissant (3).

On ne voit pas d'ailleurs qu'il y ait recours. De toute l'armée des monstres, Tiâmat seule tient bon, en proie à une fureur insensée et décidément folle (4).

Le filet l'enveloppe, et, pendant qu'elle ouvre la gueule, l'ouragan pénètre jusque dans son ventre que Mardouk fend d'un coup d'épée. Puis le Seigneur disperse facilement les monstres, arrache à Qingou les tablettes du destin, s'acharne sur le cadavre de Tiâmat dont il brise le crâne et perce les veines, laissant au vent du nord le

(1) D'après Loisy, il serait encore soumis à une puissance supérieure, celle du destin, car les dieux auraient pris soin de lui assurer des auspices favorables au début de son expédition comme on faisait pour les rois (p. 26); mais d'après Jensen, il s'agit seulement de la position que les dieux ont faite à Mardouk (p. 22, l. 33 s.) : « Après que les dieux ses pères eurent fixé les destins de Bel, ils lui firent prendre un chemin heureux et favorable ».

(2) Loisy, p. 28.

(3) Jensen suppose que les dieux répondent à la formule de Tiâmat en enchantant leurs armes. Cette traduction de *u-ša-'-lu kakkê-šu-un* est plus que douteuse.

(4) P. 26, l. 87 ss.

soin de transporter son sang dans des lieux cachés qui doivent donc être situés au sud. Il se décide cependant à tirer parti du corps de Tiâmat pour une œuvre ingénieuse, une véritable œuvre d'art. Il coupe son corps gonflé par le vent et fait d'une de ses parties la calotte du ciel. Il tire un verrou et place des gardes, leur défendant de laisser sortir les eaux de Tiâmat (1). Le poète se figure donc que l'Océan céleste est constitué par le fait même, n'étant encore que soulevé en l'air sur un certain espace. C'est cet espace que le Seigneur mesure, et à la calotte du ciel il fait correspondre, avec l'autre moitié de Tiâmat, la calotte de la terre, nommée ici Échara ; de sorte que les trois dieux désormais habiteront leur demeure, Anou le ciel, Bel l'air et la terre, Éa l'Océan qui entoure la terre et sur lequel elle flotte (2).

Après l'œuvre de la distinction vient l'œuvre de l'ornement (V[e] tablette) : Mardouk peuple les cieux de leurs luminaires. Les astres sont à la fois la demeure des dieux et leur image. On ne voit pas bien où Mardouk prend sa matière (3), mais il est clair qu'il en dispose souverainement. La divinité des astres est fort réduite et ils ne sont guère plus dans la main de Mardouk que le soleil et la lune répondant aux ordres de Dieu dans la Genèse. Ce qui ressort avec évidence de détails astronomiques difficiles à préciser, c'est l'idée de l'ordre réglé par Mardouk. Les étoiles sont comme un troupeau, conduit par des brebis d'élite. Il y a douze mois à trois étoiles (4). Le guide principal est Nibirou, la planète de Jupiter, parce que c'est celle qui fait l'angle le moins considérable avec l'écliptique (5). Le lieu de Bel et celui d'Éa représentent soit l'extrême nord et l'extrême sud, soit le nord et le sud dans la zone de l'écliptique. La lune « à laquelle est soumise la nuit » suit un cours qui tantôt la rapproche du soleil, tantôt la met en opposition avec lui. Ce passage difficile est interrompu par une lacune, mais il n'est guère douteux que Mardouk

(1) « Les eaux de Tiâmat », car le suffixe est féminin, ce qui est étrange et a conduit Jensen à traduire : « leur défendent de laisser pénétrer ses eaux [salées] dans le ciel » (où ne se trouvent que les eaux douces de l'Océan). Mais faire sortir ou laisser sortir n'est pas laisser pénétrer.

(2) L'Échara est le ciel d'après Delitzsch, Loisy, etc., qui supposent que Mardouk ne s'est pas encore occupé de la terre. Mais le ciel est déjà fait et d'autre part l'Échara est aussi l'Ekour (Jensen), ou la grande montagne des dieux par où culmine la terre. Nous pensons qu'à la p. 30 la ligne 146 doit être détachée de ce qui précède comme une conséquence de toute l'œuvre.

(3) Jensen (notes, contre la traduction) suppose qu'il fait la hauteur du ciel avec le ventre de Tiâmat. Mais il n'est plus question d'elle depuis le début de la tablette V et le suffixe féminin doit se rapporter à autre chose.

(4) Cf. Diodore de Sicile, II, 30, en mettant trente-six au lieu de trente.

(5) Jensen.

ne créât aussi le soleil ; c'est d'ailleurs ce que Bérose dit expressément. L'arc de Mardouk, qui peut être l'arc-en-ciel, fut placé au ciel.

La suite est trop mutilée pour qu'on ait pu en tenter la traduction. D'après Delitzsch (1), il y était question des eaux souterraines, des grands monstres marins, des sources et du sol de la terre. On lit les noms des villes de Nippour et d'Achour. Il n'est donc pas étonnant de voir reparaître le dieu Achour ou An-char, qui se flatte d'avoir établi l'Échara. Rien ne se rapporte à la création des hommes dans ce qui est conservé, mais elle ne pouvait être absente, d'autant que Mardouk est glorifié pour les avoir créés.

Delitzsch suppose même que le dieu créateur adressait ses instructions aux hommes aussitôt après leur apparition dans le monde. Il rattache à cet endroit une tablette très mutilée où on enseigne aux humains leurs devoirs moraux et spécialement leurs obligations envers les dieux :

« La piété engendre la grâce,
le sacrifice augmente (?) la vie,
et la prière délie (?) le péché. »

Lorsqu'il s'agit de conseils aussi relevés, un dieu créateur peut en toute convenance ordonner de les lire sur des tablettes, soit qu'il les apporte tout écrits, soit qu'il ordonne de les graver. Cette révélation primitive est encore suggérée très fortement par une des acclamations adressées à Mardouk à la fin du poème (2) :

« Il a créé l'humanité pour la traiter avec miséricorde,
le Clément qui a le pouvoir de donner la vie.
Que ses paroles demeurent et ne soient pas oubliées,
dans la bouche des têtes noires que ses mains ont créées (3). »

Tout se termine par la glorification de Mardouk. Les dieux lui décernent les noms qui consacreront définitivement non seulement sa gloire, mais son autorité réelle. Il est le victorieux, le dieu qui donne l'abondance, et le miséricordieux.

(1) *Op. laud.*, p. 109 s.

(2) P. 34, l. 15 ss.

(3) Jensen, qui refuse dans son introduction d'attribuer à notre poème le fragment K 3364, reconnait ici dans une note la possibilité de ces instructions primitives (p. 353). Il suggère, il est vrai, que « ses paroles » pourraient être au sens objectif, « les paroles qu'on dit de lui » ; mais cette idée viendra plus tard sous une forme différente (p. 38, l. 22 ss.).

« Seigneur de l'incantation, qui fait vivre les morts,
qui a fait grâce aux dieux domptés,
qui a délivré les dieux ses ennemis du joug qui pesait sur eux (1). »

Il est le dieu juste qui punit le malfaiteur et fait prospérer le juste, l'ennemi du mal. Seule Tiâmat est exceptée du pardon général, et on souhaite que Mardouk la réprime tant qu'il y aura des hommes, comme si elle pouvait leur nuire. C'est peu que les dieux se rangent sous sa houlette de pasteur comme des brebis, ils lui communiquent leurs propres titres. Bel lui décerne le nom qui est le sien de Seigneur des pays, parce qu'il a fait la terre. Éa, sans abdiquer en sa faveur, tient à marquer davantage son union avec Mardouk qui prendra aussi le nom d'Éa. Mardouk ne sera pas tant l'exécuteur des ordres d'Éa que celui qui les produira au dehors, car l'action d'Éa, dieu caché, est toujours discrète. Enfin tout le monde céleste est d'accord pour décerner à Mardouk le nom de Cinquante; ce qui signifie sans doute qu'il réunit la puissance, la sagesse, la bonté des cinquante grands dieux (2).

Cette gloire de Mardouk est une doctrine traditionnelle qui devra se transmettre dans l'humanité de père en fils. Il n'est pas fait allusion expressément au premier homme (3); on suppose évidemment que les décrets du ciel ont été manifestés aux hommes antérieurs. Le roi lui-même en prendra connaissance, pour son bien et le bonheur de son peuple. On dirait qu'en terminant le poète donne pour base à l'ordre social la stabilité des préceptes divins de Mardouk, que les dieux mêmes ne sauraient ébranler, avec sa justice et sa colère auxquelles aucun dieu ne peut résister.

Tel est dans ses grandes lignes le poème de la création. On pourrait le nommer *le triomphe de Mardouk,* car l'intention du poète, telle qu'elle perce partout, était d'établir les droits de Mardouk au gouvernement du ciel et de la terre. Il a sauvé les dieux, qui lui ont par reconnaissance décerné le pouvoir suprême. Puis il a créé l'univers, et tous les êtres qui le peuplent, y compris les hommes. Les acclamations du ciel qui ratifient ses titres ne cesseront pas de retentir sur la terre. Il ne faut pas oublier ce but du poème, si on veut en comprendre correctement le sens.

(1) P. 34, l. 12 ss.

(2) Le nombre d'Éa n'est que quarante d'après le frag. Sm. 747 (Revers) publié par Delitzsch (*op. laud.*, p. 59); au même endroit cinquante est le chiffre de Bel. Jensen, qui fait cette remarque (*op. laud.*, p. 358), ajoute qu'on pourrait traduire : « On nomme ses cinquante noms d'après le nom des ciquante grands dieux », et renvoie à un texte double où le sumerien (?) suppose cinquante grands dieux quoique l'assyrien n'en compte que cinq.

(3) C'est cependant l'opinion de Delitzsch que Jensen juge probable (note sur p. 38, l. 22). Mais le sens d'« antérieur » suffit pour *mahru;* la tradition se perd dans la nuit des temps

Toutefois si l'idée principale du poème appartient en propre à son auteur, il est très vraisemblable qu'il a mis en œuvre des éléments déjà existants, un mythe sur la création, plusieurs peut-être, et ce sont ces éléments qui intéressent le plus l'histoire religieuse. Quel est donc le sens primitif du mythe de la création, si on s'attache surtout au point principal, la lutte de Mardouk contre le dragon? Pour tous les savants qui se sont occupés de la question, il s'agit d'un mythe naturiste, qu'on dirait volontiers éclos dans l'imagination populaire. Le combat symbolise la lutte de deux forces naturelles, on dit de préférence la lutte du soleil levant ou du soleil de printemps représenté par Mardouk contre la masse confuse et ténébreuse des eaux. C'est la projection aux origines du monde d'un phénomène qui se renouvelle chaque jour et chaque printemps. Ce système a été exposé par M. Loisy avec une véritable séduction (1) : « Marduk, bien qu'il préside le conseil des dieux et qu'il soit le maître du destin, n'a pas perdu son caractère primitif de dieu solaire, qui fait de lui le dieu du jour et le dieu du printemps. Chaque matin, Marduk apporte la lumière au monde, triomphe de la nuit, dissipe le chaos ténébreux : au printemps, c'est lui qui chasse l'hiver avec ses brumes, ses pluies et ses tempêtes, qui ramène la vie sur la terre; il sort en vainqueur de l'océan, il traverse Tiamat. Pour des hommes voisins de la mer, la terre semble sortir des flots, et au-dessus du firmament, l'imagination populaire conçoit encore un autre océan, le réservoir de la pluie. Dans la nuit, et par un temps sombre, dans les bourrasques de l'hiver, tout cela paraît se confondre en un chaos fait d'espace indéfini, d'eau et de ténèbres. Vienne Marduk, le soleil matinal, ses premiers rayons séparent la masse chaotique en deux parties, le ciel et la terre, et il marque les limites du firmament, de l'océan, de la surface terrestre; il semble apporter dans le monde le mouvement de la vie, il éveille la nature. En racontant ce qu'il fait chaque jour, on est obligé déjà d'employer des termes généraux. Marduk fait sortir le monde des ténèbres. Marduk traverse l'océan, Marduk triomphe du chaos et il le divise, il introduit l'ordre dans l'univers; au printemps il ramène la vie sur la terre. On peut mettre aussi les verbes au passé; alors on a dans ses grandes lignes le poème de la création. Il suffit de concevoir comme réelles les métaphores que nous venons d'énoncer, et qui n'étaient pas des métaphores pour les anciens Chaldéens, mais les actions visibles de puissances surnaturelles; il suffit de personnifier le chaos, aussi bien que le soleil et son action : la succession du jour à la nuit, du printemps à l'hiver, devient une lutte épique, et cette lutte,

(1) *Op. laud.*, p. 87.

qui a lieu au commencement de chaque jour et de chaque année, se déroule tout naturellement au matin des temps, à l'origine des choses, pour signifier l'inauguration de l'univers ».

Tout cela est peut-être l'interprétation correcte d'un mythe scandinave d'après M. Müller; ce n'est certainement pas la pensée de l'auteur du poème, et si ces idées, dans l'ensemble, ne sont pas celles qu'il a mises en œuvre, nous n'avons assurément pas le droit de créer de toutes pièces de prétendues imaginations populaires dont il aurait déformé le sens. Il n'est pas du tout assuré que Mardouk soit le soleil de printemps et en tout cas il ne joue pas ici ce rôle, puisqu'il est le créateur du soleil. De plus, une lutte du soleil contre la mer n'a jamais dû frapper beaucoup l'imagination populaire, car elle n'existe nulle part dans la nature. L'ennemi du soleil ce sont les nuages, et Tiâmat est certainement la mer. Le voyage sur les eaux du grand Océan n'a jamais été considéré comme une lutte contre l'eau; la lutte était tout au plus engagée contre des monstres qui voulaient gêner la pacifique navigation du soleil : ce n'est pas l'eau, transparente, qui cause les éclipses. Enfin toute l'explication relative au soleil du printemps est déplacée en Babylonie : elle ne peut venir que d'un pays froid. C'est ainsi que certains savants du Nord ont su expliquer le mythe d'Adonis par les rigueurs de l'hiver qui dépouille les arbres de leur verdure! En Babylonie les arbres sont surtout des palmiers qui ne perdent pas leurs feuilles et le réveil de la végétation se fait aux premières pluies d'automne. C'est le soleil qui est proprement l'ennemi de la végétation printanière. La nuit n'était pas pour les Chaldéens l'image du chaos, mais au contraire une preuve éclatante de l'ordre de l'univers et le soleil levant a rarement l'occasion de dissiper ces brumes dans leur ciel clair où chaque objet se dessine nettement.

Aussi Jensen n'a-t-il pas hésité à s'écarter dans ses appendices de l'opinion reçue; pour lui, Mardouk n'est pas le soleil, mais la lumière. Seulement la lumière participe de la nature de l'eau : elle a ses ondes et ses vagues. La lutte de Mardouk et de Tiâmat est la lutte de la lumière contre les eaux : flot contre flot. Voilà qui n'est guère populaire, et les combinaisons érudites du savant allemand peuvent bien amener ce conflit dans les textes, il ne se produit jamais dans la nature. La véritable opposition est entre la lumière et les ténèbres, et c'est aussi cette lutte qui donne son principal caractère à l'opinion suivie par Loisy. Il y a une difficulté : Tiâmat ne représente pas du tout les ténèbres. Tiâmat c'est purement et simplement la mer, et, lorsqu'elle est personnifiée, elle reçoit

même l'épithète de brillante. Mardouk ne la perce pas de ses flèches où l'on verrait les rayons du soleil, très inoffensifs à la surface liquide; il en triomphe par un vent violent qui a en effet la propriété de soulever la mer.

Il est bien étrange qu'on cherche directement l'origine d'un mythe primitif par des suppositions gratuites sans se préoccuper du dernier état qu'il a pris dans la pensée du poète. Cette pensée est très claire. Le triomphe de Mardouk sur Tiàmat est celui d'une force intelligente sur une force désordonnée. La question que pose le mythe est celle-ci : d'où vient l'ordre parfait du monde, au ciel et sur la terre? Et la réponse est que cet ordre vient de l'intelligence qui a distribué sagement les forces incohérentes du monde. Pour le prouver nous devrions reprendre chacun des traits du poème, mais cela est inutile, tant la chose saute aux yeux. On a dit de la théogonie d'Hésiode : « La victoire de Jupiter devient pour nous le triomphe du dieu de l'ordre et de l'harmonie cosmiques sur les forces désordonnées et tumultueuses auxquelles le monde était originairement en proie (1) ». C'est en un mot tout notre poème, et son auteur dit expressément que Mardouk a fait une œuvre d'art. Le savant mythologue grec dont nous venons de citer les lignes suppose il est vrai qu'une idée aussi relevée appartient en propre à Hésiode; auparavant l'âme populaire avait conçu tout autre chose, dans la lutte des Titans et des dieux : c'était la lutte d'Indra, le dieu du ciel lumineux, contre les démons des ténèbres. Aujourd'hui que nous constatons le mythe à l'état philosophique longtemps avant Hésiode, nous pouvons admettre qu'il a été transplanté tel quel et nous dispenser de rechercher l'état de l'âme populaire chez les Hindous ou chez les Grecs. Et du coup nous sommes amené à nous demander quelle a été l'action de l'âme populaire, même en Chaldée, et si elle a fourni la base du développement philosophique autrement que par la question qu'elle s'est toujours posée : d'où vient l'ordre du monde et le cours régulier des astres? Nous reconnaissons volontiers que l'idée est incarnée dans des objets naturels. Le choix de ces personnifications est même exquis : La lumière représente bien la force intelligente; elle met les objets dans leur vrai jour, elle permet de distinguer les choses. Et la mer est souvent l'image d'une force désordonnée. Le conflit cependant existe dans les idées, non dans les choses; ni la lumière, ni le soleil ne sont les ennemis de la mer. Si les objets naturels n'agissent pas pour leur compte, ce sont donc des symboles; on ne se contente pas de

(1) DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, p. XXVIII.

transporter à l'origine, dans des proportions épiques, ce qui se passe chaque jour; on se demande plutôt comment ce qui se passe chaque jour dans l'ordre et l'harmonie a été formé pour jouer son rôle et a été soumis à des lois.

De plus, la recherche anxieuse du poète ne s'est pas arrêtée à cette première conquête : l'ordre du monde vient du triomphe de l'intelligence, s'exprimant par la parole, sur des forces confuses et irréfléchies, sur des monstres sans dessin proportionné. Il n'a même pas supposé que ces deux forces puissent coexister de tout temps. Il a voulu tout réduire à l'unité, ce qui n'est pas assurément une idée vulgaire, et, au lieu de conclure, comme la Bible, que Dieu avait créé le monde, il a admis sans hésiter une évolution absolue de la confusion à l'ordre, de l'agitation impuissante à l'intelligence souveraine en faisant sortir les dieux eux-mêmes du chaos primordial. Jusqu'à quel point tablait-il sur des idées communément reçues? c'est ce que nous ne saurions dire. Bérose a évité de reproduire ce trait qui a tant choqué Damascius : d'après lui, les dieux se sont dressés soudain contre les monstres; on ne voit point qu'ils en fussent sortis. Mais le poème est formel, nous l'avons vu. Le premier principe est l'eau. Cela est-il une idée populaire? Peut-être; en tout cas elle avait pris une forme scientifique pour le temps. On croyait que la terre, portée sur l'eau comme une barque ronde renversée, n'était séparée des eaux célestes que par l'atmosphère. La création consisterait à soulever les eaux d'en haut pour faire place à la terre; c'est pourquoi Tiâmat a d'abord été gonflée par le vent pour que son corps formât la voûte du ciel et la partie solide de la terre. Nous ne nions pas qu'il n'y ait là bien des images incohérentes. Il est possible aussi qu'une fois le parti pris de faire sortir les dieux de la matière primordiale, on ait choisi l'élément qui fût à la fois le plus pur et le plus fécond. Cet élément c'est l'eau. L'air est plus subtil, mais ne produit pas la vie, le feu n'existe pas par lui-même et se nourrit des objets qu'il consume, la terre est trop grossière pour les dieux (1).

L'eau, qui n'est jamais tellement pure qu'elle ne contienne un principe de sédiments, est l'élément le mieux choisi pour être le point de départ de toutes choses, des hommes et des dieux, et cela même, tout enfantin qu'il nous paraisse, est une solution qui

(1) Jensen dans ses appendices : « les dieux purs, saints, éternels ont pour père l'eau douce (*Apsou*), pure, sainte, féconde ». L'idée est juste même en insistant moins sur l'eau douce, car si Apsou est père, Tiâmat est mère.

fut sans doute proposée par les doctes aux interrogations des simples. Le poète a conscience de transmettre une doctrine que les sages et les gens instruits feront bien de méditer (1). C'est celle-là que nous avions à cœur de mettre en lumière dans ses traits généraux. Après cela nous reconnaissons très volontiers que la personnification des forces de la nature, si elle est plus ou moins artificielle dans la pensée d'un poète déjà maître de son sujet, suppose par ses origines cet état d'esprit qu'on qualifie d'animisme. Encore est-il que le caractère passif des astres est déjà fort éloigné de ce point de vue. Il y a loin du poème de la création aux cosmogonies des non-civilisés qui marient le soleil et la lune et racontent que le soleil dévore les étoiles ses enfants. Et pourtant aucune de ces cosmogonies sauvages n'a-t-elle peut-être affirmé aussi brutalement l'origine matérielle des dieux. Le sentiment religieux très élevé dont fait preuve l'auteur du poème de la création n'aurait-il pas été altéré par le travail d'une réflexion prétendue philosophique? en tout cas, la religion n'avait rien à gagner à un pseudo-monothéisme qui n'était probablement que la glorification d'un dieu local (2).

BEL ET LE DRAGON.

Peut-être pourrait-on chercher un supplément d'information dans un autre mythe babylonien qui n'est pas cosmogonique, mais qui contient un même élément, la lutte de Bel contre le dragon (3). Le dragon a été purement et simplement nommé Tiâmat dans l'ouvrage de Gunkel (4) sur la création et le chaos. C'est le résultat d'une conjecture, sûrement fausse, puisque le nom du dragon paraît dans le morceau. Il peut se lire, il est vrai, de plusieurs manières, mais non pas Tiâmat. On a le choix entre *kalbu*, « chien »; *ribbu*, qui équivaudrait au monstre Rahab de l'Écriture, et *labbu*, « lion ». Le chien n'est pas assez imposant; *ribbu* n'existe pas en assyrien, et, si séduisante que soit l'hypothèse, elle n'est pas appuyée. Reste le lion et en effet le monstre que combat Bel, d'après les documents figurés, a quelque chose du lion. Zimmern, qui avait proposé *ribbu*, le constate et rap-

(1) P. 38, l. 22.

(2) Nous n'insistons pas sur la cosmogonie de Bérose ou plutôt d'Alexandre Polyhistor qui s'est inspirée de notre récit. Nous avons essayé de montrer comment des éléments nouveaux ont pu y pénétrer (*RB*. 1898, p. 395. ss.); nous pensons aujourd'hui qu'ils sont dus moins à Bérose qu'à Alexandre Polyhistor.

(3) Jensen, *Mythen*, p. 44 ss.

(4) *Schöpfung*, p. 417.

pelle que le lion est le nom traditionnel du dragon démoniaque ennemi des hommes (1). Lorsque ce monstre paraît, les hommes existent déjà et habitent des villes. Ils gémissent des désastres qu'il cause, mais en vain demande-t-on qui combattra le monstre (2).

Comme le mot de *mer* se trouve à cet endroit, nous estimons volontiers qu'il s'agit d'un monstre marin (3). Il est presque de style dans ces sortes de légendes qu'un monstre sorte de la mer pour ravager la terre ferme et en dévorer les habitants.

La cause est portée au ciel et Bel dessine le dragon pour en donner une idée aux dieux qui ne l'ont pas sous les yeux. Il a cinquante doubles lieues de long, quoique sa bouche n'ait que six coudées. Le mot d'*oiseau* dans une phrase inachevée, paraît indiquer des ailes, celui d'*eau* des nageoires; en tout cas, il a une queue. Les dieux tremblent et Sin, qui paraît avoir la présidence, excite le dieu Tichkhou (?) à tuer le lion pour acquérir ainsi le droit de régner sur le pays. Il est probable que ce dieu échoue, car au revers de la brique on voit Bel entrer en scène. On l'invite à soulever (?) un nuage, une tempête, mais il ne semble pas que ce soient là ses armes. Il devra jeter (4) *le sceau de son âme,* et c'est ainsi qu'il tuera le lion. Ce sceau nous paraît être son arme personnelle, caractéristique, dont la nature devait être bien connue. Pendant trois ans, trois mois, un jour et tant d'heures le sang du monstre coule...

Le Bel qui triomphe du monstre n'est pas autrement déterminé, rien n'empêche que ce soit Bel-Mardouk. Le sens général du mythe est d'autant plus facile à saisir qu'on le rencontre un peu partout. Même dans la légende chrétienne, on voit des saints conquérir leurs titres au culte des fidèles en purgeant le pays d'un monstre. Chacun a pensé à la Tarasque de Tarascon. Bel, vainqueur du dragon, devient le roi céleste du pays qu'il a sauvé. Cela ne nous dit pas la na-

(1) ZIMMERN dans *Schöpfung*, p. 29, cite II Tim., IV, 17 et I Pet., V, 8.

(2) C'est la restauration la plus simple des lignes 5 et 6 :

Man-nu-um-ma MUS.....
tam-tu-um-ma MUS.....

La restitution de Zimmern :

« qui est le dragon.....
Tiâmat est le dragon... »

est trop courte (JENSEN). D'ailleurs le nom du dragon est donné ligne 17 et *tam-tu* est le nom commun de la mer, non la mer personnifiée. Nous supposons :

qui combattra le dragon
et renverra le dragon dans la mer?

(3) Nous pensons qu'il est qualifié, « progéniture du fleuve », *ri-ḫu-tu nâri*, l. 23.

(4) Nous conservons ce sens reconnu au verbe *nasaḫu*, l. 4 et 7.

ture du monstre et rien ne prouve qu'il s'agisse d'une inondation ou d'un déluge. Il serait impossible de réduire à un seul symbole tous les monstres de la légende.

Ce mythe était très populaire en Chaldée, comme le prouvent de nombreux cylindres et autres représentations figurées. Dans ce combat le dieu est couronné d'un double diadème; une paire d'ailes orne son dos, il brandit un trident double dont il tient le centre. Le monstre a une tête de lion avec des cornes de griffon, des ailes, une queue de poisson. Il est mâle. On a toujours regardé ces figures comme reproduisant la lutte de Mardouk contre Tiâmat. Et cependant on s'étonnait du sexe de la bête, on supposait que peut-être avait-on voulu lui attribuer à la fois les deux sexes. On aurait pu noter aussi que l'équipement du dieu n'est pas celui du poème de la création.

Nous pensons que toutes ces images représentent la lutte de Bel-Mardouk contre le dragon-lion. C'est cette lutte qui était traditionnelle; ici nous sommes en plein dans les données de la légende populaire. Et peut-être avons-nous maintenant le secret du poème de la création. Vainqueur du monstre qui désolait le pays, Mardouk devenait le maître et seigneur de ses habitants. En ajoutant que le monstre était primordial, en agrandissant la lutte, on attribuait à Mardouk le gouvernement du ciel et de la terre. Et c'est bien ce qui résulte du poème de la création.

En tout cas, avant de chercher dans le type solaire et lumineux de Mardouk le sens primitif, populaire et naturiste du mythe de la création, il sera prudent de se demander si Mardouk lui-même est primitif en cette affaire. Jastrow a soupçonné très ingénieusement qu'il y remplace l'ancien Bel de Nippour et que c'est pour colorer cette usurpation que Bel lui-même est heureux de décerner au vainqueur le titre de « seigneur des pays » qui est authentiquement le sien. Peut-être faut-il ajouter que l'ancienne tradition considérait Éa comme le créateur des hommes et que c'est par le même procédé, on dirait presque le même truc, qu'Éa lui communique son nom (1).

MYTHE DE ZOU.

On retrouve un phénomène analogue dans le mythe de Zou, l'oiseau

(1) Ces hypothèses sont pleinement confirmées par le prologue du Code de Ḫammourabi. El et Bel ont appelé Mardouk, que sa qualité de fils d'Éa rattache à Eridou, à régner sur Babylone; Mardouk de son côté a appelé Ḫammourabi au gouvernement de la grande cité. Il faut naturellement retourner les termes. C'est par la grâce de Ḫammourabi, venu probablement d'Eridou, que Mardouk est devenu le seigneur des dieux à Babylone; cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série.

tempête qui a dérobé les tablettes du destin (1). Ces tablettes appartenaient au vieux Bel, le seigneur de DUR-AN-KI, un ancien temple de Nippour. Zou les lui vole, ce qui met les dieux dans l'embarras. Ici se renouvelle la scène déjà connue. Anou offre la royauté divine à qui ira les reprendre. L'heureux vainqueur n'aura pas de rival parmi les dieux; à lui sur la terre (2) des sanctuaires et des villes nombreuses. Adad n'ose; une déesse inconnue, qui doit être Ichtar, refuse dans les mêmes termes, ainsi que BARA, dieu inconnu, fils d'Ichtar. Éa paraît plus courageux, mais on ne voit pas que son initiative ait plus de suite (3), peut-être propose-t-il seulement d'envoyer son fils. Sur un autre fragment, qui appartient probablement au même mythe (4), on voit Lougalbanda, idéogramme pour un dieu, seigneur d'Érek, essayer de prendre Zou par ruse. Quoi qu'il en soit, un hymne loue Mardouk d'avoir réduit Zou. Il est donc très vraisemblable, comme le suppose Jastrow, que Mardouk est encore le dieu de la situation. S'il est maintenant le dieu suprême, c'est qu'il a conquis ce titre, non pas en dépouillant le vieux Bel, mais en rétablissant l'honneur des dieux. De la sorte on investissait Mardouk au nom même du sanctuaire qu'on dépouillait de son privilège et tout le monde était content. C'est ainsi que les rois francs et goths se paraient volontiers du titre de patrice, que les Byzantins leur décernaient pour affirmer leur domination sur les provinces perdues. Nous avons ajouté que les Assyriens ont essayé de la recette en introduisant Assur dans le poème de la création; mais sa forme était trop bien établie et leur génie trop médiocre pour qu'ils aient abouti à autre chose qu'à une retouche qui donnait à leur dieu un vénérable rang d'honneur.

On a remarqué que dans le mythe de Zou l'adversaire des dieux est encore différent. C'est peut-être une invitation à ne pas serrer de trop près le mythe naturiste. Jensen (5) trouve très bon que Mardouk, le flot lumineux, vainqueur du flot humide, triomphe encore du flot aérien : je ne sais si ces images, qui paraissent empruntées à des traités de physique, sont suffisamment claires pour servir de base à un mythe populaire de la nature.

LES ORIGINES DE L'HUMANITÉ.

On se plaint quelquefois que les documents assyro-babyloniens soient

(1) Jensen, *Mythen*, p. 46 ss.
(2) E-KUR, p. 50, l. 41.
(3) P. 54, quelques syllabes sans sens précis.
(4) P. 54 ss.
(5) Appendices, p. 567.

demeurés muets sur la création du premier homme. Il est probable que ce silence se prolongera toujours, ou plutôt il faut reconnaître que la tradition babylonienne connaissait seulement la création des hommes. Les textes sont assez formels. C'est ainsi que l'entendait Bérose qui parle de la création des hommes au pluriel. La cosmogonie abrégée que nous avons citée ne parle que de l'humanité. De même un autre fragment qui met sur la même ligne la foule qui peuple les villes et les bêtes des champs (1).

C'est précisément sur ce fragment qu'on s'était appuyé pour mettre à l'origine un couple unique, et on a aussi proposé de considérer Éabani et Adapa comme représentant l'unité de l'humanité primitive, parce qu'ils sont, Éabani du moins, créés de toutes pièces. Il résulte seulement de ces faits que le droit de créer des hommes appartenait toujours aux dieux et qu'ils en usaient selon les circonstances. Ainsi, dans le fragment cité, après que l'humanité existait certainement, Éa crée deux êtres auxquels il fait une place d'honneur dans l'humanité (2). La déesse Arourou crée Éabani en broyant de l'argile (3), et peut-être Adapa est-il aussi l'objet d'une création spéciale (4). Pour faire sortir Ichtar des enfers, Éa crée *Asušunamir* (5). Reconnaître ce fait, c'est s'interdire d'attribuer à ces créations de circonstances un rôle représentatif de l'humanité tout entière. Ce concept n'existe pas plus en Babylonie qu'en Grèce, et si quelque texte venait nous donner sur ce point un démenti, les documents allégués prouvent du moins qu'il ne saurait témoigner que d'une tradition particulière.

Comment l'humanité a-t-elle été créée? Avec de la terre pétrie. Ici encore les textes sont unanimes. C'est le témoignage de Bérose. C'est aussi celui du texte déjà cité, relatif à Éabani, car il est probable que la création générale a procédé comme les créations particulières : « elle pétrit de la boue, la jeta à terre... et créa ainsi le guerrier Éabani ». Éa est nommé le dieu potier (6).

Le texte de Bérose est très important parce qu'il s'applique à la création première. Il ajoute un élément essentiel, le sang d'un dieu. Le texte est du reste en mauvais état. Il est absolument impossible de lire : « *Ce dieu s'enleva sa propre tête et les autres dieux*

(1) *Mythen*, p. 42.
(2) *Mythen*, p. 42, l. 9 s.
(3) *Id.*, p. 120, l. 34.
(4) P. 92, l. 6.
(5) P. 86, l. 12.
(6) Scheil, *Recueil...*, XX, p. 125.

pétrirent avec de la terre le sang qui coulait et formèrent les hommes, c'est à cause de cela qu'ils sont intelligents et participent de la nature divine... », et quelques lignes plus bas : « *Bel voyant la terre déserte et cependant fertile, commanda à un des dieux de lui couper la tête, de pétrir la terre avec le sang qui aurait coulé et de former des hommes et des bêtes qui puissent supporter l'air* ». Il est absurde que Bel, le créateur qui va créer les astres, se soit préalablement coupé la tête. Nous considérons la première phrase comme une glose de la seconde. Cette seconde phrase voulait dire que Bel avait commandé à un dieu de se couper la tête, ou qu'il avait ordonné de couper la tête à un dieu et que lui-même avait ensuite pétri l'homme avec de la terre et avec le sang. La phrase étant devenue inintelligible, la glose y remédiait tant bien que mal en disant que c'étaient les autres dieux qui avaient fait le pétrissage. Quoi qu'il en soit, on attribuait la nature intelligente de l'homme à une participation du sang divin.

On a longtemps cherché en vain quelque chose de semblable dans les textes babyloniens. On a supposé que le dieu qui perdait sa tête n'était autre que Tiâmat; c'est la pensée de Loisy : « Les interprètes de Bérose, ou Bérose lui-même, ou la tradition qu'il représente ont dû substituer la tête de Mardouk à celle de Tiâmat et changer la signification ancienne du mythe (1) ». Mais il est très invraisemblable que Mardouk se soit servi pour créer les hommes du sang de son ennemie. Nous avons lu dans le poème que ce sang est porté par le vent du nord dans des lieux cachés, c'est-à-dire en dehors de la sphère d'action du monde. Et on pourrait dire la même chose du sang du dragon (*Labbu*) répandu par Bel. Enfin Zimmern a trouvé, dans un texte très mutilé (2), la source probable de Bérose, l. 22 : « qu'on égorge un dieu »...; l. 24 : « avec sa chair et son sang la déesse Nin-anna (?) de l'argile... ». La ressemblance est frappante. Il reste toujours à se demander si le texte cunéiforme était relatif à la première création ou à une de ces créations spéciales dont nous avons parlé. La même réserve s'impose touchant la création dont il est question dans le mythe d'Atarkhasis.

Il est du moins certain que l'homme était à l'image de Dieu parce qu'en pétrissant la terre pour lui donner un contour on se conformait à une idée divine. Le dieu créateur commençait par former en lui-même ce concept; ainsi très expressément la déesse Arourou qui crée

(1) *Les Mythes*.., p. 49.
(2) Bu. 91-5-9.269 Rev. (*Cuneiform Texts* etc.), et Zimmern, *Zeits. f. Assyr.*, XIV, p. 277 ss. Réserves dans Jensen, *Mythen*, p. 275, note.

Éabani à l'image d'Anou, et Éa qui crée Aṣoušounamir d'après l'image formée dans son intérieur.

Après cela c'est une question relativement secondaire de savoir à quel dieu on attribuait la création de l'humanité. Le troisième fragment cosmogonique rapporte la création du ciel et de la terre à la réunion des dieux; ils avaient donc aussi créé les êtres vivants. Les deux premières cosmogonies décernent à Mardouk l'honneur du tout, et c'est lui aussi que Bérose entendait par Bel. Mais peut-être Mardouk remplaçait-il Éa comme créateur des hommes; la tradition d'Éridou, qui le considérait comme le bienfaiteur de l'humanité, lui décernait sûrement ce titre, et nous avons indiqué à propos du poème de la création qu'il se terminait par une délégation qu'Éa donnait à Mardouk pour agir.

LE MYTHE D'ÉTANA.

L'homme étant créé en nombre, on ne voit pas qu'il ait été placé dans un état spécial de bonheur ou d'innocence. Nous avons déjà dit, à propos du poème de la création, qu'il n'était pas tout à fait certain qu'une loi morale ait été alors décrétée. La tradition représentée par Bérose affirmait au contraire très nettement que les premiers hommes vivaient sans règle comme les animaux (1), et que les éléments de la civilisation leur avaient été révélés par l'homme-poisson Oannès. Cette première époque était décrite dans un premier livre; venait ensuite, dans le second, la liste des rois.

Or il semble que cette donnée, malheureusement trop écourtée, soit l'écho d'une ancienne tradition babylonienne sur l'origine surnaturelle de la royauté. Nous voulons parler du mythe d'Étana. On a d'abord vu dans ce mythe une leçon morale : l'homme ne doit pas chercher à s'élever jusqu'au ciel. Étana serait un second Icare, précipité sur la terre pour avoir tenté de voler. La découverte très récente par le P. Scheil d'un nouveau fragment donne au mythe une autre portée (2). Quoique l'histoire demeure inachevée, nous en essaierons l'analyse en prenant pour base l'ordre des fragments établi par Jensen (3). Il existait chez les Chaldéens deux recensions assez différentes dans le détail textuel. Les premières lignes, absentes de la recension de

(1) P. 1. Il suppose Babylone existant et peuplée de peuples mélangés..., ce qui marque bien une création de plusieurs races autochtones : ζῆν δὲ αὐτοὺς ἀτάκτως ὥσπερ τὰ θηρία.
(2) SCHEIL, *Recueil...*, XXIII (1901), tirage à part.
(3) *Op. laud.*, p. 582 s.

Scheil, sont peut-être l'indication du thème général ; elles sont trop mutilées pour former un sens : on dirait vaguement d'une délibération des dieux qui choisissent pour pasteur des peuples Étana ou son fils (?). En effet, la royauté n'existait pas encore. C'est le début de Scheil.

« Les grands dieux Anounna qui règlent le destin,
s'assirent et tinrent conseil au sujet de la terre.
Les créateurs des régions, les auteurs de la nature,
les dieux Igigi étaient hostiles (?) aux hommes :
ils donnèrent aux hommes le désordre (?) en partage.
Ils n'avaient pas établi de roi sur les hommes aux tranquilles demeures.
En ce temps on n'avait ceint ni tiare ni diadème,
on n'avait tenu ni sceptre ni bâton,
on ne s'était pas groupé pour bâtir un palais.
Les Sept avaient verrouillé contre les audacieux :
sceptre, diadème, tiare et bâton pastoral
étaient placés devant Anou dans le ciel.
Il n'y avait pas de projet d'hommes
qui puisse faire descendre la royauté du ciel (1). »

Que la royauté soit d'investiture divine et le droit royal un droit divin, c'est ce que proclamaient tous les monarques qui affirmaient tenir leur pouvoir des dieux. Mais il ne s'agit pas ici d'une délégation particulière; c'est la royauté elle-même qui de sa nature est un pouvoir divin et ses insignes sont dans le ciel, mis à l'abri des tentatives audacieuses des hommes. Les Igigi, qui sont sans doute les Sept, étaient intervenus pour priver l'humanité de ce bien. Cependant tous les dieux ne partageaient pas cette hostilité; on voit ensuite Bel et Ichtar qui cherchent un roi, pasteur des peuples. Le culte tirait en effet un grand prestige des fonctions royales. Comment ont-ils résolu le problème? Nous n'avons que quelques misérables commencements de lignes où quelqu'un est invité à prendre le diadème, puis il est question de sa femme (2)... La suite nous indique quelle pouvait être la solution du problème. L'oiseau Zou avait su dérober à Bel, en plein ciel, les tablettes du destin. Un aigle aurait la force de porter Étana jusqu'au ciel et l'aider ainsi à s'emparer des insignes royaux. Il fallait amener entre Étana et l'aigle une alliance intime. C'est à quoi le poète nous conduit, par une ingénieuse péripétie. Un aigle entre en scène qui veut dévorer les petits d'un serpent noir. Malgré les conseils prudents d'un jeune aigle très sage (3), il dévore cette proie. Le ser-

(1) D'après Scheil et Jensen, *op. laud.*, p. 582 s.
(2) Deuxième colonne de Scheil.
(3) *Atrakhasis* comme le héros du déluge.

pent se plaint au Soleil. Non que le serpent paraisse avoir avec lui aucune familiarité spéciale. Mais enfin le Soleil voit tout, enserre tout (1) et il est le Juge. C'est à lui de punir l'aigle. Le Soleil se contente de donner un conseil. Le serpent n'a qu'à se cacher dans le cadavre d'un bœuf sauvage ; quand l'aigle s'approchera, il lui sera facile de le saisir. Ainsi fut fait, l'aigle ayant encore méprisé les avis de l'aiglon. Il est saisi par le serpent qui lui brise les ailes et le jette dans une fosse pour périr de faim et de soif.

La scène change encore ; Étana vient de terminer un sacrifice offert selon toutes les règles. Il supplie le Soleil de lui indiquer l'herbe qui donne des enfants, afin que son nom demeure par la naissance d'un fils. Ici les critiques supposent que la femme d'Étana est enceinte, mais ne peut accoucher (2). Nous croyons qu'elle est stérile. La stérilité précède parfois la naissance des grands héros; elle met mieux en relief le caractère surnaturel de la naissance qui en est le terme. Elle est plus souvent mentionnée dans les textes anciens que les accouchements difficiles. Le Soleil s'en tint encore à un charitable avis (3). L'aigle possède le secret de la plante. Étana lui portera un oiseau qu'il mangera avec avidité et dans sa reconnaissance il procurera la recette. C'est le thème du lion d'Androclès. Ainsi fut fait, mais nous n'avons pas le passage qui contenait ce récit.

On est arrivé au huitième mois (4) et par conséquent la naissance de l'enfant est proche : « Il laissa passer le huitième mois, puis il revint vers la fosse ». L'aigle, qu'il avait pourvu de nourriture, a recouvré ses forces dans l'intervalle. C'était un proverbe reconnu : « qui renouvelle sa jeunesse comme l'aigle ». L'auteur suppose donc que ses ailes n'ont pas été brisées de telle sorte qu'il ne puisse reprendre son essor. Les deux amis engagent une conversation. Étana semble raconter un songe (5) : il se croyait avec son ami à la porte d'Anou..... Si l'auteur a travaillé avec un peu d'art, il doit être question maintenant des insignes royaux que les Igigi avaient placés devant Anou. On prétend qu'Étana veut monter au ciel pour demander à Ichtar, déesse des accou-

(1) P. 104, l. 10 s. : « La terre est ton filet, le ciel ton réseau ».

(2) On s'appuie sur la prière d'Étana : « Arrache mon fruit, fais-moi un nom ». Mais les premiers mots peuvent être traduits : « Éloigne mon fardeau, ma peine ». Il serait en tout cas étrange qu'Étana s'exprime aussi personnellement à propos de la situation de sa femme.

(3) Il est assez étonnant que Jastrow (*op. laud.*, p. 527) ait vu dans le poème l'intention de légitimer le culte du Soleil contre une concurrence.

(4) Dernière colonne de Scheil. Ce huitième mois est décisif contre l'hypothèse d'un accouchement difficile, car auparavant (et probablement assez longtemps auparavant) l'hypothèse ne se présentait pas encore.

(5) Jensen.

chements, la plante pour avoir des enfants. Mais cette plante devait être sur la terre, elle était dans le rayon visuel du Soleil; nous sommes au neuvième mois, elle a dû déjà produire son effet. En un mot, s'il y a un plan, il est fait allusion aux insignes royaux. Toute la difficulté est de savoir pourquoi, après avoir passé la porte d'Anou, de Bel et d'Éa, il faudra encore se présenter devant la porte de Sin, de Chamach, d'Adad et d'une divinité qui doit être Ichtar, assise dans sa gloire sur un trône au pied duquel on voyait des lions. Ichtar est la déesse des investitures royales au moins autant que des accouchements. Il s'agit peut-être d'obtenir d'elle qu'elle donne la royauté à l'enfant qui va naître en le considérant comme son fils. C'est comme une mère qu'Ichtar parle à Assarhaddon et à Assourbanipal. Sans son consentement, le vol des insignes ou leur don par Anou eût sans doute été inutile.

L'aigle et Étana entreprennent donc d'atteindre le ciel. Jensen suppose qu'Étana faisait mouvoir les ailes brisées de l'aigle. Cette supposition est inutile, quoique la situation respective des deux personnages soit difficile à préciser. Après trois doubles heures d'ascension, on parvient au ciel d'Anou, de Bel et d'Éa. Les deux amis se prosternent, ce qui prouve qu'ils ont recours à la prière. Puis une lacune. L'aigle propose alors de monter auprès d'Ichtar. Nouvelle ascension de trois doubles heures. Mais cette fois le but est trop haut. A ce moment on ne voit plus la terre que comme une très petite chose, c'est à peine si la mer paraît. Étana est pris de vertige et supplie l'aigle de s'arrêter. Il tombe et l'aigle descend avec lui (1). A la troisième double heure ils sont arrivés au sol. Comme la descente a dû être plus rapide que la montée, on peut conjecturer que le ciel d'Ichtar était au-dessus de celui d'Anou de plus de trois doubles heures. Malheureusement nos fragments se terminent là, sauf quelques syllabes incohérentes qui indiquent qu'Étana n'est pas mort sur le coup, puisque sa femme lui parle. Mais il ne tarda pas à expirer.

On dirait donc au premier abord qu'il s'agit d'une tentative avortée. Étana serait puni de son audace. Il est sûr qu'il n'a pas pu pénétrer dans le concert des dieux et le poème de Gilgamès le place parmi les morts (2). Pourtant son nom est précédé au moins une fois du signe de la divinité. Il a donc été divinisé après sa mort. Et on peut affirmer que la question ne se posait pas de savoir si un homme était capable de se

(1) Jensen pense que l'aigle tombe parce que Étana ne soutient plus ses ailes; mais l'auteur marque qu'Étana *tombe* et que l'aigle *descend* aussi vite que lui; il a voulu marquer la prodigieuse rapidité de l'aigle.

(2) *Mythen*, p. 188, p. 45.

mettre de force au rang des immortels. Il s'agissait plutôt de montrer comment la royauté avait été accordée à la terre. Or par ce côté du moins l'entreprise ne pouvait avoir avorté, sans quoi le mythe aurait manqué son but. Ce qui n'a pas été donné à Étana, et qui ne lui était pas destiné, a dû être accordé à son fils. Il n'est pas étonnant qu'un si grand bienfait ait coûté une vie. Peut-être la faute d'Étana fut-elle de céder au conseil de l'aigle et de monter au ciel d'Ichtar après avoir atteint celui d'Anou où il aurait reçu les insignes qui seraient tombés avec lui (1). Le disque du soleil entouré d'une grande paire d'ailes d'aigle était en Babylonie comme en Égypte un symbole divin et royal. Le mythe est-il la traduction de cette image, ou l'a-t-il inspirée (2)? L'aigle est pour tous les peuples l'oiseau qui fixe le soleil sans baisser le regard.

LE MYTHE D'ADAPA.

Le mythe d'Adapa a été, lui aussi, rattaché aux origines de l'humanité. Il existe en trois tronçons successivement découverts (3), et cette circonstance n'est peut-être pas étrangère aux interprétations si différentes qu'on en a données. L'opinion la plus commune est ainsi présentée par Loisy : « Adapa est l'homme tel que l'a voulu Éa, le créateur et l'ami, le bienfaiteur de l'humanité. Il n'est pas seulement un individu; bien que la ville d'Éridu existe avec sa population, Adapa personnifie la race des hommes. Or, à cet homme, sa créature de prédilection, Éa qui lui a donné l'intelligence et la science, qui lui révèle, à l'occasion, les secrets des dieux, n'a pas donné l'immortalité; et non seulement il ne la lui a pas donnée, il ne veut pas qu'il l'obtienne, sans doute parce que ce présent serait dangereux, ou tout simplement parce que l'immortalité, la vie éternelle, étant un privilège essentiellement divin, il est absurde que l'homme devienne dieu, puisqu'il ne serait plus homme et ne pourrait plus accomplir sur la terre les desseins d'Éa (4) ». On a donc vu dans cette histoire un exemple de cette envie des dieux qui joue un si grand rôle dans la mythologie grecque, sans

(1) Entre les deux ascensions il est question d'un *fardeau... laissé...*, p. 112, l. 1 s.

(2) D'après Scheil : « L'écriture en est archaïque et, sans aucun doute possible, antérieure à Hammourabi » (*Recueil*, *loc. laud.*, p. 1 du tirage à part).

(3) Tous trois dans Jensen, *Mythen*, p. 92 ss. Le morceau central vient d'el-Amarna, ce qui montre l'antiquité de ces sortes de poèmes; le dernier a été publié par Strong, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XVI, p. 274 s.; le premier enfin par Scheil, *Recueil de travaux*, XX, p. 124 ss.

(4) *Les mythes babyloniens*, p. 71 s.

prendre garde qu'un héros, jalousé par d'autres dieux, est toujours tiré d'affaire par le dieu auquel il est demeuré fidèle, sans prendre garde aussi qu'une démarcation aussi absolue entre la divinité et l'humanité n'existait guère dans un pays où on adorait comme dieux quelques-uns des anciens rois. Éa n'avait-il pas su donner l'immortalité au héros du déluge? En tout cas, il y avait une solution moyenne. Éa pouvait différer l'apothéose du héros, peut-être même jusqu'à sa mort, qui ne l'empêcherait nullement d'être divinisé ensuite. C'est ce que le P. Scheil avait très bien compris dès la première heure et la critique reviendra certainement à cette position.

L'importance de ce mythe nous oblige à en donner une analyse plus détaillée. Le début manque. Les premières lignes font allusion à un personnage d'une sagesse extraordinaire, destiné à révéler les destinées ou les institutions du pays. Il a reçu en partage la sagesse, mais non point une vie éternelle. Encore faudrait-il traduire littéralement « une âme éternelle », non pas dans notre sens, mais dans le sens babylonien; l'âme est ici le souffle vital qui disparaît à la mort, alors l'âme devient esprit (1). Ce passage n'exclut donc nullement une durée éternelle, il affirme seulement la nécessité de la mort. Dans cet endroit il n'est même pas certain qu'il s'agisse déjà d'Adapa. Peut-être s'agit-il d'un monarque, et Adapa ne possédait pas cette dignité; il y aurait opposition entre le roi sage qui n'a pas reçu l'immortalité et Adapa qui l'a tenue de la faveur spéciale d'Éa. A cette époque Éa créa parmi les hommes, et non pas comme premier homme, le fils d'Eridou, — c'est bien Adapa, — remarquablement sage, pur, oint, et fidèle « observateur des commandements ». Si la fidélité d'Adapa avait finalement tourné contre lui, ce serait ici une satire antireligieuse peu déguisée. Or nous ne sommes pas encore au temps de Lucrèce. Scheil a pensé qu'Adapa n'était autre que le second roi de Bérose, que tous les textes nomment Alaparos, mais qu'on lirait Adaparos en supposant un changement de texte très léger. Cette opinion très ingénieuse demeure vraisemblable si l'on entend que Bérose a mis en œuvre le nom illustre d'Adapa avec une terminaison grecque, mais à la condition de reconnaître expressément qu'Adapa n'est point un monarque dans le mythe babylonien. Si les déductions de Jensen sont justes, notre héros serait plutôt une espèce de majordome, chargé spécialement du service de la Bouche et très spécialement encore de fournir le poisson. Le texte dit, il est vrai, que personne n'enfreint ses ordres (2); mais cela peut se

(1) Ce que Jensen a consciencieusement noté p. 406.
(2) P. 92, l. 7.

dire d'un officier secondaire et lui-même atteste qu'il est sorti à la pêche pour fournir la maison de son seigneur (1), par où rien n'oblige à entendre un dieu plutôt qu'un homme.

« Avec les officiers de la Bouche il s'occupe de la Bouche...
Il prépare chaque jour les aliments et la boisson d'Eridou.
D'une main pure il dresse la table,
et sans lui on ne dessert pas la table. »

Sa dévotion particulière pour Éa se manifestait par des pratiques dont le sens demeure obscur.

Un jour qu'il était à la pêche, — la mer était calme comme un miroir, — traîtreusement le vent du sud le fait chavirer. Irrité, il le menace de lui briser les ailes et les ailes du vent du sud sont brisées par ses seules paroles. Pendant sept jours le vent du sud ne souffle plus. Anou s'en inquiète, Ilabrat (2) va aux nouvelles, et Anou mande au ciel le vent du sud (3). Éa, toujours secourable aux mortels, craignant sans doute un faux rapport contre son favori, préfère qu'Adapa y aille lui-même et lui révèle le mot de passe qui lui permettra de franchir la porte du ciel. Il devra d'abord prendre un vêtement de deuil. A la porte d'Anou se tiennent deux dieux, Tammouz et Gichzida, tous les deux dieux de la végétation, l'un représentant les moissons verdoyantes, l'autre les arbres toujours verts (4); on dirait d'Adonis et d'Attis. — Pourquoi, demanderont-ils, cet habit de deuil? — Je pleure, doit répondre Adapa, des dieux qui ont disparu de notre pays. — Et quels sont ces dieux? — Tammouz et Gichzida. Les dieux se regarderont émerveillés, car c'est bien un étonnement d'admiration que doit inspirer tant de présence d'esprit et une attention si délicate. Les deux dieux intercéderont auprès d'Anou qui deviendra favorable.

« Lorsque tu paraîtras devant Anou,
on t'offrira l'aliment de mort;
ne mange pas! On t'offrira l'eau de mort;
ne bois pas! on t'offrira un vêtement;
revêts-le! On t'offrira de l'huile; oins-toi!
ne néglige pas l'ordre que je t'ai donné; les paroles
que je t'ai dites, observe-les! »

(1) P. 96, l. 14.
(2) Dieu inconnu.
(3) Jastrow, Loisy, etc., supposent qu'Adapa est mandé au ciel par Anou; mais le texte ne le dit pas et Anou ne pourrait pas se plaindre qu'Éa a révélé à son favori l'intérieur du ciel et de la terre.
(4) Jensen, notes. Gichzida n'est qu'un nom provisoire.

Tout se passe d'abord ainsi qu'Éa l'avait prédit; Anou interroge Adapa, les deux dieux intercèdent, il est apaisé. On ne voit pas que les instructions d'Éa aient agi d'une façon magique; c'est une défense juridique qui est bien calculée. Anou n'admet pas qu'Éa, dont il reconnaît la main, ait révélé à un mortel l'intérieur du ciel et de la terre en lui donnant ainsi un rang exceptionnel. Mais puisque le mal est fait, autant vaut-il le garder dans le ciel. Il semble en effet que c'est par une réelle bienveillance qu'Anou lui fait offrir l'aliment de vie, l'eau-de-vie, le vêtement et l'huile. Fidèle à son dieu Éa, Adapa refuse l'aliment et l'eau, accepte le vêtement et l'huile. Non moins surpris que Tammouz et Gichzida, Anou le regarde avec admiration (1), et finalement le renvoie à la terre.

Nous avons supposé Anou sincère, ce qui est l'hypothèse la plus défavorable au sens que nous prêtons au mythe. S'ensuit-il qu'Éa est le menteur? Pas complètement. En tout cas, s'il a trompé Adapa, c'était dans son intérêt. Lorsque le mythe s'arrêtait là, on pouvait croire qu'Adapa était victime de la jalousie de son dieu. Le dernier fragment, quoique très mutilé, débute certainement par la glorification d'Adapa. Nous ignorons ce qui s'est passé, mais nous voyons Anou s'extasier sur l'œuvre étonnante d'Éa. Cette œuvre, c'est de donner à Adapa un empire qui n'aura pas de terme. Loisy a vu dans les dernières lignes « que l'humanité, en la personne d'Adapa, au lieu d'être immortelle dans le ciel, resterait sur la terre, avec la science communiquée par Éa, afin d'y exercer une souveraineté indéfinie, mais pour y être sujette à toutes les inquiétudes, à toutes les douleurs, à la mort (2) ». Il n'est point question ici plus qu'avant de l'humanité. Il semble bien plutôt que le mythe se terminait par une conjuration contre les maladies. Ce qui le prouve c'est la présence de la déesse Nin-Karrak, invoquée dans une incantation comme la grande guérisseuse (3). Adapa était devenu dieu. « C'est ainsi que nous retrouvons Adapa dans Sennachérib (Lay., 38, 4) entre Éa et Assur, conférant à ce roi le don d'intelligence; dans un texte de Samassumukin, où ce prince prétend tenir de lui la science mystérieuse de l'Écriture (Lehm., 41, 13). Il devient Marduk lui-même (4)... » Si c'est une exagération de le considérer avec Jastrow comme une divinité solaire, il est donc cependant bien vrai que la protection d'Éa l'a conduit plus haut que n'eût pu le faire

(1) P. 98, l. 30. Jensen reconnaît au verbe ce sens, mais refuse de l'admettre ici à cause du contexte; c'est une pétition de principe. Le même mot et le même sens, p. 98, l. 4.

(2) *Op. laud.*, p. 70.

(3) Scheil renvoie à la IVe tablette *Šurpu* de Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 24, l. 88.

(4) Scheil, *op. laud.*, p. 131.

la proposition d'Anou, au point de provoquer l'étonnement d'Anou lui-même. Il est incontestable que, d'après le poète, le refus des aliments de vie était en même temps qu'un acte d'obéissance, un comble d'habileté de la part de celui qui laissa avant tout la réputation d'une intelligence extraordinaire. La modalité nous échappe parce que la lacune nous empêche de savoir ce qui s'est passé. Il est superflu, dans l'état actuel, de chercher une explication naturiste. La lutte d'Adapa contre le vent du sud ne paraît guère qu'une occasion pour le héros de manifester son pouvoir surnaturel et de pénétrer les secrets du ciel. C'est sur ce point que l'auteur insiste. Le vent du sud, avec ses assauts soudains, est l'ennemi naturel des pêcheurs qui cherchaient sans doute à en triompher par des incantations adressées à Adapa (1). Le soleil triomphant du vent serait une idée éloignée et arbitraire.

(1) P. 100, l. 12, si Jensen a bien restitué *li-išmi A-da-pa zi-ir a-mi-lu-ti*, « qu'il entende, Adapa, la race des hommes », où il fait des derniers mots une opposition à Adapa, ce qui n'est pas certain.

CHAPITRE X

LES MYTHES PHÉNICIENS

PHILON DE BYBLOS.

> At Persaeus, eiusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa. (Cic., *De naturâ deorum*, I, 15.)

Presque tout ce que nous savons de la cosmogonie et de la mythologie des Phéniciens se rattache au nom de Philon de Byblos (1) et par lui à Sanchoniathon, écrivain phénicien qu'il prétend traduire. « Peu de problèmes... dans le cercle des études sémitiques et de l'histoire ancienne en général, ont plus d'importance que celui-ci. Si l'*Histoire phénicienne* de Sanchoniathon nous représente réellement la cosmogonie et l'histoire primitive telles que l'entendaient les Phéniciens, aucune des pages léguées par l'antiquité ne peut le disputer en intérêt à celles qu'Eusèbe nous a transmises. A côté de la Genèse, représentant les vieux souvenirs de la race hébraïque, nous aurions, dans cette hypothèse, une version écourtée et altérée, il est vrai, mais sérieuse et intelligible encore des traditions de Chanaan (2) ».

Problème difficile aussi, puisque tant de savants ne s'en sont occupés que pour aboutir à des solutions contradictoires (3).

L'opinion du savant français, mitigée, nuancée, comme il fallait s'y attendre, et parfois jusqu'à la contradiction, est en somme favorable.

Il suppose que les cosmogonies mythologiques des Phéniciens étaient écrites sur des stèles sacrées dans les temples : « nous en possédons six ou sept, misérablement écourtées (4) », dans l'œuvre de Philon de

(1) Philon, qui prit le nom d'Herennius, est né d'après Suidas vers 42 après J.-C. et vivait encore au temps d'Hadrien (117-138).

(2) Renan, *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, XXIII, p. 241-334.

(3) Movers, d'abord très hostile, a fini par admettre des documents originaux ; voir surtout *die Phoenizier*, p. 116-147.

(4) Renan, *op. laud.*, 332 s.

Byblos. Il admet l'original phénicien. « Un Phénicien de l'époque des Séleucides, voulant relever la Phénicie, et imbu d'un système absurde d'exégèse mythologique, écrivit en phénicien un grand recueil d'histoire et de mythologie, où il mit bout à bout, en les rattachant l'une à l'autre de la façon la plus grossière, les traditions des différentes villes de la Phénicie et des écrits antérieurs, dont l'unité se laisse encore apercevoir. L'auteur s'appelait ou feignait de s'appeler Sanchoniathon (1) ». Ce préjugé sympathique a inspiré les rapprochements ingénieux de Fr. Lenormant et il semble dominer en France où on parle volontiers de Sanchoniathon.

En Allemagne l'opinion est plus sévère pour Philon de Byblos. Baudissin a commencé ses études sur les religions sémitiques par un examen du célèbre écrit (2). Ses conclusions sont assez radicales contre l'authenticité et cependant il admet des sources phéniciennes que Philon aurait traduites et groupées en les mêlant à des éléments étrangers. Otto Gruppe refuse, lui aussi, d'admettre l'existence de Sanchoniathon. Son analyse (3) est sans contredit la plus attentive de toutes, avec ce mélange de perspicacité et de subtilité extrême qui caractérise tout son livre sur les cultes et les mythes grecs. Sanchoniathon est un pseudonyme. La cosmogonie est égyptienne, comme le voulait Movers, et empruntée à Hécatée. L'histoire des Ouranides, où Renan avait déjà soupçonné un poème, est en effet un poème théogonique qui pourrait remonter, sous une forme, il est vrai, différente, au VIIIe siècle av. J.-C. L'anthropogonie qui précède serait l'œuvre propre de Philon de Byblos qui suivait peut-être en cet endroit une source historique. Il semble qu'après tant d'essais la matière soit épuisée. Et cependant Maspero le déclare : « Tous ces travaux devraient être refaits avec les éléments nouveaux que l'assyriologie fournit (4) ». Les documents assyriens peuvent en effet servir de pierre de touche. C'est grâce à eux qu'on a reconnu la suffisante exactitude des renseignements fournis par Bérose et même par Damascius. Si le philosophe néo-platonicien du VIe siècle a su transcrire presque littéralement le début d'un poème babylonien cunéiforme, Philon de Byblos était dans une situation plus favorable pour nous renseigner sur la Phénicie.

Si l'Assyrie est éloignée, et ne fournit qu'un fonds d'idées communes, le nombre des inscriptions phéniciennes augmente de jour en

(1) Renan, *op. laud.*, p. 333.
(2) *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I (1876), p. 1-46.
(3) *Die griechischen Culte und Mythen* (1887), p. 348-409.
(4) *Histoire...*, II, p. 168, note 4. Dans cette bibliographie ne figure pas l'étude d'Otto Gruppe.

jour, le contrôle est plus aisé. Il est donc à propos de reprendre le problème à la suite de tant d'illustres maîtres. A la vérité, notre espoir a été déçu. La contre-épreuve tourne contre Philon de Byblos. Si ce candide aveu enlève une grande partie de leur intérêt aux pages qui vont suivre, nous avons pensé néanmoins qu'un résultat négatif est encore un résultat, si d'ailleurs en pareille matière un résultat peut être purement négatif. Au lieu de pénétrer les origines religieuses, — il faut si souvent y renoncer! — nous assisterons à la décomposition des mythes dans un syncrétisme de mauvais aloi.

Dans ces conditions l'exégèse des fragments philoniens doit être précédée d'un examen de leur valeur, car la méthode qui a présidé à leur composition fixe la règle de leur interprétation (1).

Et d'abord qu'avons-nous de Philon de Byblos lui-même? C'était le but d'Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, de frayer la voie à l'exposé de la doctrine chrétienne en rappelant, pour les réfuter, les diverses religions du paganisme. Il a dû faire une place aux Phéniciens et c'est ainsi qu'il était amené à résumer et à citer l'histoire phénicienne de Philon de Byblos. Soucieux de ne pas paraître se battre contre des fantômes — tant les théories de Philon lui faisaient la partie belle, — il a eu soin de constater que Porphyre, le grand ennemi des chrétiens, avait expressément reconnu la valeur de cet ouvrage. On est cependant d'accord aujourd'hui pour reconnaître qu'Eusèbe avait en mains Philon lui-même, et d'autre part il est certain qu'il n'en a extrait que ce qui convenait à son but, et que, s'il a reproduit soigneusement ce qu'il citait à la lettre, il ne s'est pas proposé, dans ses résumés, de donner un abrégé complet de tout ce que contenait le premier livre de cet ouvrage (2). Nous pouvons donc faire état de ses renseignements et si nous n'avons pas toute la théorie de Philon de Byblos sur les *Origines*, nous ne pouvons nous tromper sur ses idées générales, à la condition de discerner exactement ce qui lui est assigné.

Mais est-ce seulement d'un littérateur du temps d'Hadrien qu'il s'agit? Porphyre et Eusèbe considèrent comme le véritable auteur de l'histoire phénicienne Sanchoniathon, écrivain phénicien que Philon aurait traduit (3), et ils ont dû emprunter cette conviction à des

(1) Nous citons d'après l'édition de C. Muller, *FHG.*, III, p. 560 ss.

(2) Gruppe n'a pas eu de peine à relever une contradiction dans Renan, p. 303 : « En effet l'extrait donné par Eusèbe se suit d'une manière assez rigoureuse ; on voit qu'il omet peu de chose et que l'original devait être à peu près tel qu'il le donne ». Et p. 308 : « Eusèbe n'a pris dans l'œuvre originale que ce qui allait à sa polémique contre le paganisme ».

(3) D'après Porphyre (*De abst.* II, 56), l'histoire de Sanchoniathon traduite par Philon avait

textes clairs de Philon lui-même. C'est aussi à Philon que Porphyre a pris la date qu'il attribue à Sanchoniathon; selon lui, l'auteur phénicien avait écrit la partie relative aux Juifs d'après Hiérombalos, prêtre du dieu Ieuô, et avait dédié son ouvrage à Abibalos ou Abelbalos (1) qui en avait reconnu l'exactitude, lui et les critiques de sa cour. C'est sur cette base que Porphyre raisonne pour conclure que cette époque, voisine de Moïse, est plus ancienne que la guerre de Troie, et contemporaine de Sémiramis.

C'est encore d'après Philon que Porphyre a pu affirmer que Sanchoniathon s'était appuyé sur les mémoires que chaque cité conservait dans les archives des temples. Nous avons d'ailleurs ici le texte de Philon lui-même (2). Sanchoniathon a consulté des stèles demeurées longtemps dans le mystère des sanctuaires. Il n'y a donc aucun doute sur la personnalité que Philon attribuait à son auteur. Il a pris soin aussi de marquer le but que se proposait le vieil historien. Au temps de Philon, la lutte était vive entre les différents systèmes qui se proposaient d'expliquer la mythologie. Au christianisme grandissant et aux attaques de la philosophie, les âmes religieuses qui voulaient maintenir le paganisme opposaient l'exégèse naturaliste des stoïciens ou l'allégorie subtile des néo-platoniciens. Mais l'école d'Évhémère n'avait pas désarmé. Elle ne refusait pas de reconnaître des objets naturels dans certains dieux, le soleil, la lune, les planètes; elle s'efforçait du moins de considérer comme des hommes tous les autres dieux et de transformer toute la mythologie en une histoire ancienne. C'est à cette école qu'appartenait Philon de Byblos, et c'est cette controverse qu'il transporte dans le passé. Dès l'époque antérieure à Sanchoniathon, des théologiens se seraient efforcés de faire prévaloir les explications naturelles ou allégoriques, et c'est pour s'opposer à ces tendances que Sanchoniathon, s'aidant des livres de Taaut, aurait rétabli le véritable ordre des faits (3). Malheureusement l'erreur prévalut encore, lorsque enfin il fut donné à Philon lui-même de *trouver* l'ouvrage de Sanchoniathon. Déjà les controverses interminables des Grecs l'avaient persuadé qu'ils ne

huit livres; Eusèbe (I, 3) prétend que Philon a divisé en neuf livres toute l'œuvre de Sanchoniathon. Peut-être le premier livre ne comptait-il pas comme histoire phénicienne.

(1) Leçon incertaine; Ἀβελβάλος serait en tout cas Ἀβεδβάλος. Les inscriptions phéniciennes ont אבי בעל et עבדבעל.

(2) Ὁ δὲ συμβαλὼν τοῖς ἀπὸ τῶν ἀδύτων εὑρεθεῖσιν ἀποκρύφοις Ἀμμουνέων γράμμασι συγκειμένοις... Ces fameuses stèles sont probablement dans la pensée de Philon des חַמָּנִים.

(3) Sanchoniathon est un nom théophore où Sacoun est l'élément divin; or Sacoun ou אסכן est précisément l'équivalent d'Hermès qui est Taaut; cf. *CIS*. sur n° 117 phen. L'allusion est transparente.

possédaient pas la vérité. Son évhémérisme radical fut donc merveilleusement confirmé par les documents archéologiques employés par Sanchoniathon et les hautes approbations qu'il avait reçues. Dans cette voie les Phéniciens allaient si loin qu'ils donnaient même aux éléments de la nature le nom de leurs rois! En présence de ces faits, il faut bien conclure du moins à une certaine fraude littéraire (1). On peut se montrer très indulgent, car les idées de l'antiquité sur ce point n'étaient pas aussi délicates que les nôtres, mais il est évident que Philon a pris le masque de Sanchoniathon pour soutenir l'évhémérisme. On peut même affirmer que dans ce système, la fraude, et une fraude qui allègue une haute antiquité, est absolument de rigueur. Lorsqu'on prétend, comme Évhémère, qu'une mythologie, déjà mise en œuvre par les plus anciens poètes nationaux, n'est que la transformation d'une histoire vraie, on se met dans l'obligation de citer des documents qui remontent à une époque antérieure aux débuts de la poésie. Évhémère a prétendu avoir trouvé son roman sur une stèle d'or qui contenait en résumé les actes d'Ouranos, de Kronos et de Zeus (2). C'était un perfectionnement que de supposer une source ancienne, ayant, elle aussi, l'autorité des stèles sacrées, qu'on ne ferait que traduire. Gruppe a remarqué finement qu'en se vantant de sa découverte Philon confessait que son auteur n'était pas dans la circulation.

Il a répugné à Renan d'attribuer cette fraude à Philon lui-même : « Tout ce que nous savons du caractère de Philon repousse l'hypothèse d'une supercherie (3) ». Du caractère de Philon nous ne savons rien du tout, mais il suffit qu'il ait été érudit : « toutes les fraudes littéraires sont venues des passions religieuses ou politiques; on n'en pourrait citer une seule qui soit l'œuvre d'un historien érudit (4) ». Sans discuter le principe, nous n'avons qu'à l'appliquer à Philon, dont la passion religieuse ou plutôt antireligieuse est aussi notoire et moins voilée que celle du savant romancier. Renan a préféré se rejeter sur l'inconnaissable : « Qui sait si ce n'est pas quelque erreur de Philon ou de Porphyre qui nous cause ces insolubles embarras? Qui sait si un préambule apocryphe n'a pas été attaché à une œuvre sérieuse pour en relever la valeur (5)? » Un argument plus sérieux pour établir l'existence de Sanchoniathon est tiré de

(1) Renan, *loc. laud.*, p. 299 : « En effet, il semble difficile de disculper l'auteur, quel qu'il soit, de *l'Histoire phénicienne* d'une certaine fraude littéraire ».

(2) Eusèbe, *Præp. ev.*, II, II, 57.

(3) *Loc. laud.*, p. 286.

(4) *Loc. laud.*, p. 287. Renan ne connaissait-il pas la fraude de Wagenfeld dans cette même question de Philon de Byblos?

(5) Renan, *loc. laud.*, p. 301.

Suidas. Ce lexicographe, au mot Σαγχωνιάθων, nomme trois ouvrages : Περὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας, ἥτις μετεφράσθη· Πάτρια Τυριών, τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ· Αἰγυπτιακὴν θεολογίαν· ἄλλα τινα. Mais il est très probable que ces ouvrages ne sont que des titres inventés par Suidas et qui correspondaient tant bien que mal à ce qu'on savait par Eusèbe du Sanchoniathon de Philon de Byblos. Athénée (1), qui vivait du moins un siècle après Philon, a pu citer Σουνιαίθων d'après cet auteur, malgré le léger changement d'orthographe. Au reste, il se pourrait qu'un Sanchoniathon phénicien ait laissé le souvenir d'un mythologue érudit et personne ne discute plus aujourd'hui la frappe de ce nom qui s'est retrouvé dans une inscription d'Hadrumète (2). Le seul point qui intéresse le caractère de Philon est de savoir s'il a traduit, en le modifiant plus ou moins, un Sanchoniathon évhémériste. Car il y a fraude, évidemment, pour tous ceux qui considèrent l'évhémérisme comme un système absurde d'exégèse mythologique; on se demande si Philon en est l'auteur ou la dupe. En soi il importerait assez peu, mais il ne s'agit pas seulement de Philon. C'est la grave question des origines de l'évhémérisme qui est posée. Peut-on parler avec Renan de « l'évhémérisme naturel aux Sémites (3) »? Et, en conséquence, lorsque la Bible refuse toute existence aux êtres mythologiques, suit-elle un instinct de la race ou obéit-elle à un instinct supérieur? Il faut reconnaître que nous sommes maintenant mieux placés pour juger de l'évhémérisme des Sémites. Ce phénomène étrange a cela de plus remarquable encore qu'il peut naître de deux principes absolument opposés, le monothéisme et la mythologie. Le monothéiste mis en présence des dieux qu'on adore ne saurait, en vertu de son propre principe, que nier leur existence comme dieux. Mais il lui reste à expliquer l'empire qu'ils ont acquis sur d'autres hommes, et dès lors il les considère ou comme des esprits mauvais, ou comme des forces naturelles, ou comme des hommes divinisés. Ces trois points de vue alternent dans les écrits bibliques et Renan a très ingénieusement trouvé dans quelques vers sibyllins écrits par un Juif vers 140 avant Jésus-Christ, une expression semblable à celles de Philon de Byblos.

Or cet évhémérisme demeure, dans l'antiquité, une exception absolument restreinte aux Juifs, et l'évhémérisme des Sémites, très bien reconnu par Renan, n'était point d'une autre qualité que celui des

(1) *Deipnos*, III, c. XXXVII.

(2) Sous la forme de סכניתן. Le thème est d'autant plus normal que le nom divin סכן a été reconnu dans deux autres noms, גרסכן et עבדסכן.

(3) *Loc. laud.*, p. 263.

Grecs, il venait en droite ligne de la mythologie et en même temps d'un sens historique assez juste qui attestait que certains héros du temps passé jouissaient réellement des honneurs divins. Les Babyloniens avaient parfaitement conscience que quelques-uns de leurs dieux avaient été des hommes. Goudéa, par exemple, appartenait à l'histoire autant qu'à la religion. Dans d'autres cas, comme pour Gilgamès, les souvenirs étaient plus flottants. Ce point acquis marquait d'avance le terme où devaient aboutir les mythologies. Lorsque les dieux les plus authentiques eurent été mêlés aux aventures les plus humaines, on fut contraint, par ce qui demeurait d'estime profonde de la nature divine, de les considérer comme des mortels divinisés. Le succès de l'évhémérisme fut dû autant au sentiment religieux qu'à l'ironie sceptique de quelques philosophes. Or nous savons maintenant que les Sémites ont pratiqué le mythe beaucoup plus que ne le soupçonna Renan. Ils ont donc pu, eux aussi, arriver à l'évhémérisme par l'abus même de la mythologie. Il est difficile d'admettre que leur évhémérisme ait été radical avant l'influence grecque. Entre les hommes divinisés et la divinité elle-même représentée par les astres ou les forces de la nature, il n'y a pas de commune mesure. Ce que nous savons de positif nous permet seulement de conclure qu'on fit la part de l'évhémérisme en considérant les dieux locaux, les baals ou patrons des villes comme de simples héros fondateurs, ordinairement éponymes. Quelques-uns de ces cas ont été cités par M. de Cumont (1). A Babylone, on montrait le tombeau de Bel, dès le temps d'Alexandre (2). Cependant Bel conserva longtemps encore son titre de dieu souverain ; il s'opéra comme un dédoublement de son nom : le seigneur du ciel et le fondateur de Babylone. A Damas, on voit le tombeau d'Athare, femme du roi Damascus (3). Soada passait pour avoir été fondée par un dieu local identifié à Dionysos (4). Paphos croyait posséder le tombeau d'Aphrodite (5). C'est aussi dans ce sens que nous interprétons le titre d'ἀρχηγέτης, donné dans l'inscription phénicienne de Malte à Melqart lui-même (6). Et c'est ce qui nous a poussé à chercher de ce côté la clef de l'inscription du temple d'Echmoun. Si les Nabatéens ont adoré le roi Obodas, c'est parce qu'il portait le nom d'une de leurs villes. On a conclu à un dieu fondateur.

(1) *Revue archéol.*, mai-juin 1902, p. 297 ss.

(2) DIOD., XVII, 112 ; cf. STRAB., XVI, I, 5.

(3) Just., XXXVI, II, 2 : *nomen urbi a Damasco rege inditum in cuius honorem Syri sepulchrum uxoris eius Athares pro templo coluere.*

(4) LEBAS-WADDINGTON, 2309.

(5) CLEM. ROM., *Recogn.*, I, 24.

(6) *CIS.*, I, 122.

Mais outre que plusieurs de ces exemples sont de date récente, il demeure une différence entre cet évhémérisme et le radicalisme de Philon de Byblos. Et quelle que fût exactement sa nature (1), il est dans Philon une prétention qu'on ne peut faire remonter très haut, c'est celle de démontrer que les dieux de la Grèce ne sont que le fruit d'histoires phéniciennes mal comprises. Cette outrecuidance eût paru bien hardie au temps des Séleucides; elle eût été tout à fait contraire au mouvement qui entraînait tout l'Orient à la suite du charme victorieux de la Grèce. Ce n'est qu'au IIIe siècle après notre ère que la réaction se produisit avec éclat, lorsqu'on vit Élagabale, entouré de dignitaires habillés à la phénicienne (2), introduire à Rome la grande divinité syrienne. Sous Hadrien, Philon est déjà presque un précurseur.

Reste l'hypothèse, caressée par Renan, que Sanchoniathon serait un juif masqué : « on est tenté de voir la main des Juifs dans l'*Histoire phénicienne,* comme dans presque toutes les histoires de l'Orient. Un Juif n'a pu la fabriquer, sans doute, mais qui sait si un Juif n'a pas fourni et la garantie sous laquelle on a voulu la placer, et plusieurs des détails que nous y lisons? Le rôle peu sincère que les Juifs ont joué dans l'historiographie de l'Orient ne saurait inspirer à la critique trop de défiance et de précautions (3) ». Il est vrai, mais ces falsifications avaient toujours pour but la gloire d'Israël, et il nous semble que Philon, quoiqu'il dirige ses coups surtout contre les Grecs, n'a pas précisément travaillé pour les Juifs. Il ne devait pas les aimer, puisqu'il est si sympathique à Porphyre, et sa haine clairvoyante a découvert la fraude commise par eux sur Hécatée (4). On ne doit donc pas s'arrêter à cette hypothèse.

Patriotisme exalté, réaction extrême contre la Grèce, absence complète de sentiment religieux, ces traits marquent une époque basse et dans l'Orient ancien ils sont en somme une exception. Dès lors le critère historique ne peut être très précis; il serait imprudent d'affirmer à un siècle près que ce phénomène isolé était ou n'était pas possible. Mais l'ouvrage est certainement sorti des mains de Philon, et puisqu'il faut absolument attribuer à quelqu'un la responsabilité de la fraude qu'il

(1) Baudissin cite un curieux passage d'Athénée (*Deipnos,* XIV, 658) où Ulpianus dit qu'Evhémère s'est appuyé sur les Sidoniens pour établir que Cadmos était cuisinier du roi et Harmonie joueuse de flûte... Mais il ne s'agissait pas pour les Phéniciens de leurs divinités. Ils recevaient des Grecs le personnage de Cadmos comme celui d'un émigrant phénicien et le traitaient comme tel.

(2) HÉRODIEN, V, 10 : ἀνεζωσμένοι μὲν χιτῶνας ποδήρεις καὶ χειριδωτοὺς νόμῳ Φοινίκων.

(3) *Loc. laud.*, p. 317.

(4) ORIGÈNE, *contra Celsum*, I, 15.

contient, il est plus légitime d'accuser l'éditeur qu'un Phénicien inconnu du second siècle av. J.-C. Le Sanchoniathon contemporain de Salomon n'a pas existé; c'est le seul dont l'histoire ait à discuter l'existence. Il faut avouer d'ailleurs que la fortune eût été rare pour Philon de trouver un original phénicien qui complétât si parfaitement ses théories exposées dans l'histoire paradoxale (1) et qui fût en harmonie si complète avec ses propres idées! En pareil cas on ne peut se tromper en concluant *is fecit cui prodest*, et nous nommerons désormais Philon, le Phénicien qui a mis sous le nom du vieux Sanchoniathon sa polémique évhémériste (2).

Si Sanchoniathon n'a pas existé, que penser de ces colonnes où il aurait puisé ses renseignements? Nous avons déjà dit qu'elles sont comme le cachet de la fiction évhémériste, imposture audacieuse qui prétend emprunter aux temples eux-mêmes le secret qui réduirait à néant le culte des dieux. On ne peut cependant pas exiger des sacerdoces qu'ils rédigent eux-mêmes et gravent sur la pierre l'acte de décès de leurs divinités. Que s'il s'agit seulement de textes relatifs aux dieux, on a pu en rencontrer dans les temples au second siècle, quoiqu'un très petit nombre de ces précieux documents aient été retrouvés depuis. La fiction des stèles doit donc être écartée. Celles du temps de Philon ne lui auraient sans doute appris qu'une faible partie de ce qu'il pouvait savoir par ailleurs et personne ne songe à contester qu'il ait connu la théologie phénicienne de son temps, au moins dans ses traits généraux.

On a cru, il est vrai, discerner dans son texte plusieurs cosmogonies, ce qui marquerait un emprunt fait à des documents déjà existants ou du moins à des traditions vivantes. Renan en a restitué jusqu'à huit, encore la huitième comprend-elle toute l'histoire des Ouranides (3). Nous reconnaîtrons, en expliquant le texte, que son unité est beaucoup plus étroite. On a supposé aussi que Philon avait groupé les traditions des divers sanctuaires; cette opinion est plus plausible, et s'appuie sur l'affirmation de Porphyre (4). Il s'agirait surtout de Tyr et de Byblos. Mais il ne peut être question ici de traditions mises bout à bout, et Gruppe a montré que précisément Byblos était nommée dans la prétendue source tyrienne, et Tyr dans celle de Byblos (5).

(1) I, 6 : « Nous nous sommes persuadé que les choses étaient bien comme il (Sanchoniathon) le dit, en considérant les divergences qui existent chez les Grecs, sur lequel sujet nous avons composé trois livres intitulés *Histoire incroyable* » (παράδοξος ἱστορία).

(2) Renan a soutenu que le style supposait un original phénicien; cette partie de sa thèse a été réfutée par Gruppe; nous y reviendrons dans l'explication du texte.

(3) *Op. laud.*, p. 275 ss.

(4) Fr. I, 2 : Ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων.

(5) *Op. laud.*, p. 401.

Gruppe aboutit lui-même à une conclusion beaucoup plus inattendue et cependant séduisante, c'est que Philon se serait servi comme source d'un ouvrage de théologie allégorique, en d'autres termes de celui-là même qu'il se proposait de combattre.

On n'est pas médiocrement surpris en effet de lire après l'histoire des Ouranides cette étrange réflexion : « Voilà donc tout ce que Thabion (1), le tout premier hiérophante des anciens Phéniciens, a expliqué par l'allégorie, et, le mélangeant de phénomènes physiques et cosmiques, il l'a transmis aux prêtres des mystères et aux prophètes qui président aux initiations. Ceux-ci, ne songeant qu'à accroître cette fumée, ont transmis cet héritage à leurs successeurs et à leurs partisans. L'un d'eux était Eisiris, inventeur des trois lettres, frère de Chna qui fut surnommé Phénix ». Le Thabion qu'on rapporte à une antiquité aussi reculée est précisément le type de cette école que Sanchoniathon aurait déjà combattue et qui avait repris assez de crédit pour que Philon lui opposât l'autorité de son premier adversaire (2). Pourquoi donc le nommer seulement alors? Surtout à quoi se rapporte la phrase si générale : « Voilà donc tout ce que... »?

Le même savant a noté très finement que, dans les quelques lignes qui précèdent (3), Beltis était qualifiée de déesse, Taautos de dieu, alors qu'auparavant l'auteur s'abstenait soigneusement de donner ce titre à ceux dont il racontait l'histoire humaine. Sans doute ici encore les sentiments de Philon sont demeurés les mêmes, mais ne s'inspire-t-il pas involontairement du style de son devancier qu'il traite en adversaire? Cette suggestion est confirmée par la description des ailes de Kronos qui n'est pas exempte de symbolisme.

D'ailleurs que Thabion soit plus ou moins la source de Philon, celui-ci traite à coup sûr l'allégorie en ennemie. Il est donc impossible de lui attribuer les passages qu'Eusèbe rapporte d'une façon fort ambiguë, soit à Philon, soit à Porphyre, après avoir expressément clos la série des témoignages empruntés au prétendu Sanchoniathon. La critique littéraire relative à Eusèbe expliquera difficilement l'origine de la confusion qui règne dans cet endroit (4) ; du moins il est certain

(1) D'autres : « le fils de Thabion ».

(2) Les termes du fragment 15 sont presque exactement les mêmes.

(3) II, 25.

(4) Voici les faits. Au § 42 (*Præp. ev.*, I, 10, Dindorf), Eusèbe termine ce qu'il a à dire de Sanchoniathon, traduit par Philon, reconnu exact par Porphyre. Au § 43, le petit passage sur Taaut, considéré comme premier auteur d'une sagesse profonde que l'explication allégorique devait mettre en lumière. Au § 45, Eusèbe annonce qu'il va citer une théologie sur les serpents d'après le même dans son ouvrage sur les lettres des Phéniciens, traduit de Sanchoniathon. De 46 à 52, cette théologie absolument étrangère aux idées de Philon. Au § 53,

que Philon a revendiqué pour Sanchoniathon l'honneur d'avoir remis au jour la vraie doctrine de Taaut, et que par conséquent il a fait de Taaut le premier maître de l'évhémérisme ; il n'a donc pas écrit le passage où Taaut est censé avoir exposé une doctrine profonde dont les divinités Sourmoubelos, Thouro et Chousarthis auraient donné ensuite l'explication allégorique. Il ne peut pas non plus avoir écrit la longue tirade sur le caractère divin des serpents, et il n'était pas assez sot pour placer dans la bouche de Sanchoniathon des citations d'Areios d'Héracléopolis et de Phérécyde, sans parler de Zoroastre et d'Ostanès. Le plus simple est de penser qu'Eusèbe, poursuivant l'exposition de la théologie phénicienne, n'a pas été fâché de la peindre sous un mauvais jour en ajoutant une page ridicule sur les serpents à la polémique déguisée entreprise par Philon contre cette théologie. Il ajoute que l'explication naturaliste, inaugurée par Taaut d'après sa seconde source, ne tient pas debout et qu'elle est réfutée par les auteurs les plus recommandables de la Phénicie. Cette seconde source paraît être Porphyre dans un ouvrage sur les Juifs. C'est sans doute dans un ouvrage semblable que Porphyre avait l'occasion de s'appuyer sur Sanchoniathon, comme particulièrement bien informé par leur grand prêtre Hiérombalos. Et cela n'empêche pas que Philon lui-même n'ait composé un livre sur les Juifs, comme le prouve péremptoirement le témoignage d'Origène (1).

Ce passage sur les serpents et sur Taaut, pour n'être pas de Philon, n'en est pas moins intéressant comme attestant chez les Phéniciens soit un culte de serpents très développé, soit l'existence de l'école allégorique, que Philon s'était proposé de combattre.

*
* *

Nous abordons maintenant l'analyse du texte de Philon. Nous sommes prévenus que nous y rencontrerons deux partis pris bien arrêtés : le dessein d'expliquer l'origine des dieux et leurs cultes par l'histoire, et la prétention d'expliquer encore par l'histoire phénicienne

condamnation sommaire de ces explications naturalistes des serpents divinisés. Le dernier paragraphe paraît être d'Eusèbe. Si les §§ 46-52 avaient été vraiment empruntés à Philon, cet auteur devait se proposer de les réfuter ; mais il ne pouvait vraiment pas les mettre dans la bouche de Sanchoniathon, ni se contredire au sujet de Taaut. Il est donc probable qu'Eusèbe s'est imaginé à tort que Porphyre prenait toujours pour guide Sanchoniathon, à moins que la référence ne soit d'un interpolateur. Quant au § 44, il raconte le sacrifice humain inauguré par Kronos, et ce passage revient textuellement IV 16 11 ; il aura été interpolé dans cet endroit avec les mots περὶ τοῦ Κρόνου qui sont en tout cas mal placés au n° 42.

(1) *Contra Cels.*, I, 15.

la mythologie grecque elle-même. Cette dernière sera donc toujours visée, mais obliquement, comme il convenait au but poursuivi par l'auteur.

Nous avons refusé de reconnaître dans ces textes plusieurs documents phéniciens aux contours précis; il est cependant une division qui s'impose et qui facilite l'étude. Nous en nommons les trois parties : cosmogonie, histoire primitive, histoire des Ouranides.

COSMOGONIE (Frag. II, 1-4).

L'introduction est une analyse d'Eusèbe :

1. « Il suppose comme principe de toutes choses un air trouble et venteux ou un souffle de vent trouble et un chaos obscur, sombre comme l'Érèbe; tout cela serait infini et pendant des siècles nombreux n'aurait pas eu de limites.

« Mais quand ensuite, dit-il, le souffle s'éprit de ses propres principes et qu'il se fit un mélange, cette union se nomma désir. Ce fut le principe de la création de toutes choses, mais le souffle lui-même ne connaissait pas sa propre création, et de son embrassement avec lui-même, se produisit Môt. Quelques-uns disent que c'est du limon, d'autres une pourriture de composés aqueux. Et c'est d'elle que se produisirent tous les germes créés et c'est l'origine de toutes choses.

2. « Or il y avait certains animaux privés de sensation, d'où sortirent des animaux intelligents et on les nomma Zophésamin, c'est-à-dire inspecteurs du ciel. Et elle prit une forme semblable à celle d'un œuf. Et le soleil brilla, et la lune, et les étoiles, et les grands astres (1). »

Sur quoi Eusèbe remarque :

« Telle est leur cosmogonie, qui professe l'athéisme en termes exprès. Voyons ensuite comment il amène l'origine des animaux.

3. « L'air s'étant donc illuminé, grâce à l'inflammation et de la mer et de la terre, il se forma des vents et des nuages et d'énormes chutes et inondations des eaux célestes. Et lorsque à la suite de la chaleur du soleil toutes choses se distinguèrent et s'éloignèrent de leur propre place pour se rencontrer ensuite mutuellement dans l'air et se heurter, il en résulta du tonnerre et des éclairs, et au fracas du tonnerre ces animaux intelligents dont nous avons parlé se réveillèrent et s'épouvantèrent du bruit et se remuèrent sur la terre et dans la mer, comme mâles et femelles. »

Eusèbe :

4. « Voilà donc aussi leur zoogonie. Le même écrivain ajoute à la suite :

« Voilà ce qu'on trouve écrit dans la cosmogonie de Taaut et ce que ses livres nous

(1) Dans le texte : ἐξέλαμψε Μωτ ἥλιοστε κ. τ. λ. Nous supprimons Môt. Il y a ici une ambiguïté. On ne sait si ce sont les animaux qui prirent ou Môt qui prit la forme d'un œuf. Les auteurs sont partagés. Cela même indique la solution du problème. L'auteur ne nommait pas Môt, jugeant assez évident que c'était elle qui avait pris la forme d'un œuf. Quelqu'un voulut introduire ce mot pour plus de clarté, mais le plaça mal. C'est pourquoi nous le retranchons.

ont fait connaître; ce qu'il avait vu fournit à sa pensée des conjectures et des preuves; il nous a éclairés avec ce qu'il a trouvé. »

Cette cosmogonie est composite et composée librement. Mais il n'y a pas de raison de rejeter absolument l'affirmation de l'auteur. Il l'attribue à Taaut, elle est donc principalement d'origine égyptienne. Movers l'avait déjà reconnu, il avait cité un passage de Diodore qui nous éclaire en même temps sur la manière dont composait Philon (1). Niant l'existence des dieux, Philon devait par là même exclure toute révélation. Aussi prend-il soin de nous dire que sa cosmogonie a été conclue par Taaut en conjecturant d'après les causes actuelles. Parmi les causes actuelles qui permettaient de faire sortir les animaux d'un limon humide, on ne connaît guère que le phénomène, admis par l'antiquité, de la fécondité du limon du Nil et des générations qui s'y produisaient spontanément. Cette fange se nomme Môt, c'est précisément le Mout égyptien, qui signifiait *la mère* (2). De Mout on avait fait la déesse féminine de la triade thébaine, Amoun, Mout, Khonsou.

Les égyptologues reconnaissent à cette triade une constitution factice. Mout était moins une divinité ancienne qu'une abstraction théologique désignant le principe des choses. Quant à l'œuf d'où sort le soleil, il suffira de citer Maspero : « C'était lui encore l'œuf lumineux que l'oie céleste pond et couve à l'orient et d'où l'astre éclôt pour inonder l'univers de ses rayons (3) ».

Gruppe a pensé que la cosmogonie égyptienne avait été connue de Philon par Hécatée. On pourrait alléguer en faveur de cette opinion un passage de Diogène Laerce; le résumé de la cosmogonie égyptienne qu'il donne d'après Manéthon et Hécatée ressemble beaucoup, pour les termes, à la zoogonie de Philon (4).

D'autre part, on est frappé de trouver au début de la cosmogonie un si grand nombre de termes analogues à ceux qui paraissent tout au commencement de la théogonie d'Hésiode, le Chaos, l'Érèbe, l'Amour, la Nuit, l'Éther. Ici on ne peut conclure à un emprunt formel, mais

(1) Movers, *Die Phoen.*, p. 136. Que l'on compare les deux textes : Ταῦθ' ηὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγράμμενα Τααύτου καὶ τοῖς ἐκείνου ὑπομνήμασιν, ἔκ τε στοχασμῶν καὶ τεκμηρίων... et cela, comme l'a noté Eusèbe, spécialement à propos de la ζωογονία. Diodore, I, 10 : τῆς δ' ἐξ ἀρχῆς παρ' αὐτοῖς ζωογονίας τεκμήριον πειρῶνται φέρειν τὸ καὶ νῦν ἔτι τὴν ἐν τῇ Θηβαΐδι χώραν κατά τινας καιροὺς τοσούτους καὶ τηλικούτους μῦς γεννᾶν ὥστε τοὺς ἰδόντας τὸ γενόμενον ἐκπλήττεσθαι.

(2) Les Grecs avaient noté et le sens du mot et sa portée cosmogonique. Isis qui désigne le principe matériel se nomme Μουθ, ce qui signifie « mère » (*Isis et Os.*, 56).

(3) *Histoire...*, I, p. 88.

(4) Φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῷα παντοῖα ἀποτελεσθῆναι (*FHG.*, II, 388). On remarquera dans Philon (II, 3) que les quatre éléments coopèrent à la naissance des animaux... διεκρίθη... ἀπετελέσθησαν...

il y a assez de ressemblance pour que le lecteur naïf soit incliné déjà vers la conclusion de Philon, que la cosmogonie d'Hésiode est dérivée de la Phénicie.

On voit dans quelle mesure on peut reconnaître à ces cosmogonies « une provenance vraiment sémitique », « des données originales et indigènes » (1).

Il faut constater d'abord que cela ne ressemble guère à la cosmogonie assyro-babylonienne. Comme premier principe, ici l'air, là-bas l'eau. L'air engendre de lui-même une boue humide, l'eau est divisée régulièrement en deux principes générateurs. Aucun terme commun. Môt n'est pas Tiâmat, comme on l'a prétendu (2), et n'est d'ailleurs que le second principe des choses. Surtout les dieux ne paraissent pas dans Philon, tandis qu'ils sont, dans les différentes recensions babyloniennes, les créateurs des animaux et des hommes. On pourrait alléguer que, lorsqu'il s'agit des origines lointaines d'une conception, l'idée maîtresse importe moins que les détails. Philon aurait su introduire son athéisme même dans la cosmogonie babylonienne : c'est ainsi qu'il y a entre la cosmogonie babylonienne et celle de la Bible une différence radicale s'il s'agit du principe doctrinal : là les dieux sortent de la matière, ici Dieu est la cause de tout. Mais du moins nous retrouvons dans les deux cosmogonies certains éléments primitifs communs que nous n'avons pu relever ici; nous cherchons vainement un point de contact décisif entre Philon et Babylone.

Est-ce à dire que Philon a emprunté directement sa cosmogonie à l'Égypte? On sait quelle fut, depuis une très haute antiquité, l'influence de l'Égypte sur la Phénicie et il ne répugnerait pas que les idées égyptiennes sur ce point aient été déjà nationalisées avant le temps de Philon. Et il semblerait qu'il en fût ainsi. D'abord l'ensemble du morceau est écrit à la sémite et dans ce morceau seulement les phrases sont liées par la simple conjonction *et*, ce qui est caractéristique. Il est vrai que Philon était un Sémite, mais s'il s'était appliqué à imiter le style sémitique, il l'aurait fait partout. De plus, nous possédons d'autres cosmogonies phéniciennes, et elles ont des traits communs. Damascius, dont les découvertes assyriennes ont rehaussé l'autorité, attribue l'une d'elles au philosophe péripatéticien Eudème (3) :

(1) Renan, *op. laud.*, p. 250 ss.

(2) Halévy propose de lire Τομωτ (*Mélanges de critique*, p. 382 ss.). Il est encore beaucoup plus fantaisiste de remplacer πόθος par *Apsou* sous prétexte que πόθος peut se traduire *hephes* qui a pu être confondu avec *Apsou*, « océan ».

(3) Traduction de Lenormant, *Les Origines*, I, 532.

« Les Sidoniens, suivant le même écrivain, supposent avant toutes choses le Temps, puis le désir et l'obscurité. De l'union de ceux-ci comme les deux premiers principes naissent Aêr (l'air) et Aura (le souffle, envisagé comme femelle), Aêr représentant l'intelligible dans sa pureté et Aura le premier type animé qui en procède en se mouvant. Ensuite, de ce couple est produit l'Œuf cosmique, conformément à l'esprit intelligible. »

D'après le même Damascius, Môchos mettait d'abord l'Éther et l'Air, les deux principes d'où fut engendré Oulômos ou le Siècle; puis Chousôros l'Ouvreur et l'Œuf (1).

Parlant en son nom propre, Damascius attribue aux Phéniciens comme premier principe « le Temps cosmique qui embrasse tout en lui (2) ». Ces différentes cosmogonies font donc une place d'honneur au Temps et à l'Air. D'où sont venues ces conceptions? Il semble d'abord qu'elles soient plutôt le résultat de la réflexion qu'une tradition nationale. A chercher un principe des choses on remarquerait que l'eau ou l'œuf n'étaient point une matière assez subtile. Déjà les Égyptiens, envisageant le rôle du soleil et de la lune comme se complétant par les principes humide et igné, leur avaient attribué l'air comme élément commun (3). C'était en faire la racine des autres. D'autre part, on ne peut nier l'importance des vents dans cette cosmogonie : Eusèbe signale (4), sans insister, le soin de Philon de nommer tous les vents aussitôt après l'apparition des animaux. D'après Môchos (5), on se demandait si, après les deux premiers principes, « le plus haut degré de l'intelligible n'était pas le vent, et le degré moyen les vents Lips et Notos, car on les fait produire avant Oulômos ». Ceci dépasse beaucoup le rôle des vents employés par Mardouk dans sa lutte contre Tiâmat, et Maspero a pu dire : « Les Phéniciens, habitués au spectacle de la Méditerranée et de ses rages aveugles, ne se sont pas figuré le Chaos tel que la plupart des peuples de l'intérieur le concevaient, immobile et silencieux : ils l'imaginaient parcouru d'une brise puissante qui, soufflant en bourrasque à grand fracas, finit par le remuer jus-

(1) Lenormant a reconnu aussi le grand intérêt dans la question d'une cosmogonie attribuée par Damascius à Hiéronyme et à Hellanicos « si ce ne sont point un même personnage ». Les doutes de Damascius étaient sans doute fondés, et il est probable qu'Hellanicos a servi de prête-nom aux élucubrations de cet Hiéronyme que Josèphe (*Ant.*, I, III, 9) nomme l'Égyptien et qui s'était occupé de choses phéniciennes, pour les mêler à des théories orphiques. On affectait de ne pas nommer le premier principe; ensuite venaient l'eau et la terre, puis un troisième principe : « il a la forme d'un dragon qui a des têtes conjuguées ensemble de taureau et de lion, et entre elles un visage de dieu avec des ailes aux épaules, et on le nomme le Temps qui ne vieillit pas ou Héraclès... ».

(2) Lenormant, *loc. laud.*, p. 533.

(3) Diodore, XI, 5.

(4) Frag. II, 4.

(5) Lenormant, *loc. laud.*, p. 533.

que dans ses profondeurs et par en féconder les éléments au milieu de la tempête (1) ».

Il convient donc de reconnaître ici une idée traditionnelle. Pour le Temps, cela paraît plus difficile, car c'est par excellence la catégorie abstraite dans laquelle un philosophe emboîte les choses. Pourtant le choix du temps, plutôt que de l'espace, s'est peut-être produit de préférence en Phénicie à cause de la confusion, commise par les anciens eux-mêmes, entre Kronos, que les Latins ont rendu Saturne, et Chronos, le Temps (2). Philon, qui traite plus tard de Kronos, devait naturellement rejeter toute théorie qui eût fait de l'homme divinisé un élément naturel; il n'avait pas à en parler.

On attribue surtout une origine phénicienne aux *Zophésamin*. A juger par l'apparence, c'est un élément purement sémitique et local : le mot est authentique et signifie « ceux qui regardent le ciel (3) ». Le sens a été contesté. Winckler a pensé que Philon avait confondu et qu'il s'agissait du zodiaque. Les Chaldéens le considéraient comme une chaussée solide, une sorte de firmament. Ce que l'hébreu a nommé *raqi'a*, les Phéniciens ont pu le nommer *ṣophe*, ce serait donc le firmament des cieux, et c'est lui qui aurait eu d'abord la forme d'un œuf; la qualification d'animaux se trouve dans le terme même de zodiaque (4). Or ces constellations étaient précisément d'après les Babyloniens des surveillants du ciel et de la terre (5). C'est très ingénieux, trop sans doute, car un pareil raisonnement est suspendu dans le vide. La pensée de Philon est claire ; il s'agit du passage des animaux rudimentaires aux êtres intelligents. S'est-il servi pour les désigner d'un terme existant dans la langue et qu'il a mal compris? peut-être, mais cela importe assez peu à l'intelligence de sa pensée Nous ne savons pas non plus si les zophésamin existèrent en phénicien avec le sens

(1) *Histoire*..., II, p. 569.

(2) Plut., *Is.*, 32 : ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν Χρόνον. On pourrait objecter que Môchos dit Oulômos qui doit être עולם, *le siècle*, et non Chronos, *le temps*. Mais ce changement dans les termes prouve bien qu'il ne s'agit pas d'une conception admise par tout le monde. Gruppe (p. 514) a voulu rattacher Οὐλωμός à la racine עלם, « éprouver un attrait sexuel », mais sans la moindre raison probable.

(3) La forme *samin* au lieu de *samim* est plus près de l'araméen que du phénicien, mais le changement est assez naturel dans une transcription ; les Grecs ne prononçaient pas facilement les mots terminés en *m*. Les Espagnols disent *per dominun nostrun*, etc. Quant à צפא, il n'existe pas en araméen, mais bien en néo-punique avec la signification de « voyant » (Lid., *Lexique*).

(4) Winckler, *Himmels-und Weltenbild der Babylonier* (*Der alte Orient*, III, 2/3), p. 26 s.

(5) Diodore, II, 30, à propos des trente (ou plutôt trente-six) astres du zodiaque : τούτων δὲ τοὺς μὲν ἡμίσεις τοὺς ὑπὲρ γῆν τόπους ἐφορᾶν, τοὺς δὲ ἡμίσεις τοὺς ὑπὸ γῆν, τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐπισκοποῦντας ἅμα καὶ τὰ κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνοντα.

qu'il leur donne. Ce qui est sûr, c'est que nous avons dans cette expression un résumé de la philosophie grecque qu'Ovide a exprimé avec élégance au terme de sa cosmogonie :

Os homini sublime dedit, caelumque videre
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus (1).

Il y a dans le texte de Philon une sorte de prolepse. Il tenait beaucoup à faire sortir les animaux du limon et c'est pourquoi il les mentionne tout d'abord; mais ils n'existent encore qu'en germe et c'est seulement lorsque toutes choses ont pris leur place et au bruit de l'orage général que ces êtres intelligents prennent conscience d'eux-mêmes et apparaissent comme distincts, mâles et femelles. Le complément naturel de la génération spontanée, c'est l'évolution. C'est pourquoi Philon a distribué en deux actes l'origine de l'homme, au détriment de la clarté de son texte.

Il semble donc acquis que la cosmogonie de Philon est une combinaison voulue d'éléments traditionnels librement choisis. La Phénicie lui fournissait le principe aérien. Il l'a placé en tête, avec des expressions empruntées à Hésiode. L'Égypte avait, depuis une haute antiquité, transmis à la Phénicie l'idée de l'œuf cosmique. En tout cas elle raisonnait, à l'époque grecque, sur la génération spontanée, et cette génération, jointe à l'évolution, devait être le principal ressort du système de Philon, comme elle l'est pour tous ceux qui nient les causes surnaturelles.

HISTOIRE PRIMITIVE (Fr. II, 4[b]-12[a]).

L'évolution est aussi la loi de la seconde partie des fragments (4[b] à 12[a]) que nous avons nommée histoire primitive et qui est comme l'histoire des inventions ou le progrès de la civilisation et du culte. On a surtout cherché dans cette page les noms sémitiques qui pourraient correspondre aux noms grecs, sans tenir assez compte de la pensée propre de l'auteur. Parce qu'on n'en a pas suivi les fines déductions, on a conclu à des fragments juxtaposés de cosmogonie. C'est le mérite de Gruppe d'avoir reconnu l'unité du morceau. Une méthode strictement analytique exigerait d'abord la démonstration de ce fait qui doit régler les interprétations particulières. Pour éviter de reprendre à deux fois chacun des textes, nous supposons cette unité qui ressortira de notre lecture.

(1) *Metam.*, I, 85 s.

Nous ajoutons que la fiction s'imposait ici, et pouvait seule atteindre le but de l'auteur. Si Philon a voulu écrire l'histoire des inventions et des progrès du culte, non seulement dans les grandes lignes, mais dans leurs perfectionnements successifs, il eût été bien heureux de trouver dans le panthéon de la Phénicie — car il ne peut être question de son histoire — des noms correspondants, et souvent par paires, aux diverses inventions! Il serait plausible que les grandes branches de la vie sociale, agriculture, guerre, commerce maritime, etc., eussent eu leur dieu patron, qu'il était facile à un évhémériste de représenter comme l'inventeur d'un art ou d'une science ; cela eût fourni quelques points de repère réels. Mais toute une série, et par couples, c'est évidemment ce qu'on ne pouvait demander à une religion que nous savons assez pauvre en divinités caractérisées. Philon était donc réduit à inventer des noms de toutes pièces, analogues à l'invention proposée, ou à chercher ailleurs.

Est-il invraisemblable qu'il ait fait quelques emprunts aux Juifs dont les livres sacrés commençaient précisément par un tableau très abrégé des progrès de la vie sociale? Renan n'avait pas hésité à affirmer l'influence juive. Philon contiendrait l'écho transformé et altéré de la Bible, un peu comme la catéchèse évangélique est contenue dans le Coran, défigurée, mais reconnaissable. A cela Gruppe répond que Mahomet était un ignorant, Philon un érudit; l'un répétait des histoires mal colportées dans le désert, l'autre suivait ses manuscrits dans le silence du cabinet. Dans notre pensée l'objection n'a pas de force si l'érudit qu'est Philon ne veut ni suivre ouvertement les sources, ni s'écarter absolument de toute tradition. Il emprunte, mais il démarque : la preuve décisive est le nom de Iao, le Dieu des Juifs, expliqué par le phénicien (1).

Il est temps de confronter ces suppositions avec le témoignage des textes.

« Ceux-ci les premiers divinisèrent les produits de la terre et les considérèrent comme des dieux (2) et les adorèrent, car ils en tiraient leur subsistance, eux et ceux qui les suivirent et tous ceux qui avaient été avant eux, et ils firent des libations et des aspersions (3). »

5. *Et il ajoute :* « Telles étaient les inventions de leur culte, conformes à leur faiblesse et à la timidité de leur âme. »

(1) Gruppe discute et croit avoir réfuté tous les rapprochements proposés entre Philon et la Bible; il est un texte formel qui ne paraît pas avoir été introduit dans la question : ὁ δὲ Ῥωμαῖος Βάρρων περὶ αὐτοῦ διαλαβὼν φησι παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰάω ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, ὥς φησιν Ἑρέννιος (Lydus, *De mensibus,* éd. Wuensch, p. 111).

(2) Ἀφιέρωσαν est certainement pris dans ce sens, n° 13, 20 et 22.

(3) Ἐπιχύσεις au lieu de ἐπιθύσεις, d'après *Præp. ev.*, I, IX, 5.

Il s'agit ici des toutes premières générations, assez pauvres d'idées pour rendre un culte aux plantes. Cette allusion aux cultes agraires est des plus curieuses. Ce qu'Eusèbe omet dans sa description, nous le retrouvons dans un autre passage où il décrit le culte des premiers hommes d'après les Phéniciens. Lorsqu'une plante périssait, on lui consacrait un grand deuil, et de même lorsque les animaux sortaient de la terre ou naissaient les uns des autres, et à leur mort (1). C'est la situation des sauvages qui se croient parents des animaux et même des plantes. Le deuil à la naissance est assimilé au deuil de la mort... C'est assez difficile à entendre ; peut-être est-ce une allusion aux impuretés qui s'attachent également aux deux circonstances. L'abjection de ces premiers hommes est telle qu'ils adorent ce qu'ils mangent. Il est cependant difficile, dans le contexte, de savoir quels étaient ces premiers hommes ; on dirait que ce sont les vents. Il est possible que Philon n'ait pas reculé devant cette extrémité de donner aux premiers hommes les noms de Borée, Notus, etc. C'étaient pour les Grecs des personnes distinctes (2) ; en haine de l'explication physique, il fallait bien leur trouver une place dans l'anthropogonie.

« Ensuite il fait naître du vent Colpias et d'une femme Baau, qui signifierait la nuit, Æon et Protogonos, hommes mortels ainsi nommés ; or Æon aurait inventé de se nourrir du fruit des arbres ».

Cela est un résumé d'Eusèbe, assez peu clair. Ce que nous voyons nettement, c'est un progrès dans la vie humaine. Auparavant on se nourrissait de plantes, désormais on mangera le fruit des arbres. L'inventeur est Æon, que l'auteur a l'intention de mettre au masculin. On ne peut donc guère le rapprocher d'Ève, à moins de supposer un étrange syncrétisme. Renan a bien dit (3) : « Ces grossières superpositions de noms hébraïques et de noms grecs, analogues à celle qui de בהו a tiré le βυθός des gnostiques, n'ont rien qui doive surprendre à une époque de confusion comme celle à laquelle nous essaierons de

(1) Eus., *Præp. ev.*, I, IX, 5. Lenormant croit qu'il s'agit du culte des astres auxquels on consacrait des plantes, et c'est bien ainsi que traduit le latin dans Migne, *P. G.*, XXI, c. 66. On admettrait volontiers ce sens pour le passage I, IX, 5 ; mais il ne peut convenir ici, car les hommes adorent ce par quoi ils continuaient de vivre, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο. Il faut donc traduire dans le premier endroit : καὶ ὅτι τούτοις οἱ παλαίτατοι, « et que ceux qui avaient précédé ceux-ci », ou, si on ne veut pas prêter cette tournure à Eusèbe, supprimer τούτοις. Οἱ πρῶτοι φυσικοί sont les premiers qui ont un peu raisonné sur la nature ; ils ont adoré les astres, ce qui est déjà moins abject. Si on n'admet pas cette interprétation, il faut reconnaître qu'Eusèbe a découpé son fragment de façon à nous mettre invinciblement dans l'erreur.

(2) *Theog.*, 578 ss., fils d'Eos et d'Astræos.

(3) *Op. c.*, p. 258.

reporter la dernière rédaction de nos fragments ». En soi Αἰών ne peut être que la traduction grecque de עולם, qui se trouve sous la forme phénicienne Οὐλωμός dans la Cosmogonie de Môchos. Les Latins disaient *Sæculum* et Charles Lenormant a reconnu un Æon dans un génie d'Hadrumète qui porte des épis à la main avec l'inscription : *Sæculo frugifero* (1). Une fois admise l'idée que l'Æon apporte la fertilité et l'abondance, le souvenir d'Ève a pu conduire au fruit des arbres, au lieu des épis.

Le rapprochement paraîtrait extravagant, n'était le nom de Protogonos (2) qui rappelle le premier homme mari d'Ève, et n'était le nom de la mère, Baay, qui rappelle si étrangement le *Bohou* ou le « chaos » de la Bible (3). Quant au vent Colpias, il va sans dire que, pour Philon, il ne s'agit pas d'un vent, mais d'un homme qu'il a affublé d'un nom de vent. Ce nom n'a pas été retrouvé. Bochart avait pensé à קול פי יה, *vox oris Jehovae*, et Renan ne veut pas repousser cette interprétation comme chimérique.

Baudissin se rallie à קול פיח, « la voix du vent ». Malheureusement פיח en hébreu signifie « suie » et il faut recourir à un sens déduit de la racine. Si nous ne craignions d'augmenter le nombre des hypothèses inutiles, nous songerions au grec κολπίας, « sinueux, enflé », qui pourrait être une image de vent bouffie.

« Ceux qui auraient été issus de ceux-ci (4) se seraient appelés Génos et Génea et auraient habité la Phénicie. Une sécheresse étant survenue, ils auraient levé les mains au ciel vers le soleil. Car, dit-il, ils le considéraient comme Dieu, étant le seul seigneur du ciel, le nommant Beelsamin (5), ce qui signifie pour les Phéniciens : Seigneur du ciel, et Zeus pour les Grecs. »

Ici nous touchons du doigt le procédé artificiel. On peut traduire en cananéen avec plus ou moins de bonheur Génos et Génea (6), « lignage et race », mais on ne les trouvera certainement pas dans le panthéon

(1) Renan, *loc. laud.* Il s'agit d'une monnaie d'or d'Albin, né à Hadrumète.

(2) Pour Philon, il n'est pas le premier homme, mais il représente un temps ancien; Æon et Protogonos sont à eux deux העולם הקדמני, « le siècle primordial », expression qui ne se rencontre pas, mais dont on a l'analogie dans « l'homme primordial, le serpent primordial ».

(3) Les anciens Chaldéens avaient une déesse *Baou;* mais cette rencontre est trop isolée pour qu'on puisse supposer un contact direct entre l'ancienne religion du bas Euphrate et Philon.

(4) Il n'est pas dit : comme d'un couple unique; Æon et Protogonos peuvent être deux hommes représentant une époque; cf. n° 9.

(5) Pour *samin* cf. ce que nous avons dit de Zophésamin; la prononciation phénicienne était *baal* ou *bal* plutôt que *beel;* cette dernière forme est adoucie à la manière araméenne. Dans une inscription palmyrénienne, Vogüé, *Syrie cent.*, p. 53, Baalsamin est qualifié de Seigneur du monde. Il est ailleurs Zeus Keraunios.

(6) Lenormant : *Qén* et *Qénath !*

phénicien. Ces êtres de raison marquent le moment où l'humanité se divise en nations ou races particulières; ils habitent la Phénicie. En même temps les idées sur la divinité grandissent : la sécheresse oblige à examiner plus attentivement le rôle du soleil. Il est le maître du ciel; c'est lui qu'on choisit pour dieu. L'intérêt avait été le principe du culte des plantes, avec la reconnaissance de l'estomac; il s'y mêle maintenant de la crainte, d'où la supplication.

Philon reprochait ensuite aux Grecs leurs erreurs; leurs idées religieuses avaient leur source dans une série d'équivoques : ce n'est pas tout à fait le système de Max Müller, mais enfin Philon suppose que les Grecs n'ont pas compris le sens des mots qu'il s'attache à retrouver.

7. « Il dit ensuite que de la race d'Æon et de Protogonos seraient nés encore des enfants mortels, dont les noms étaient Lumière, Feu et Flamme. « Ceux-ci, dit-il, « trouvèrent le feu en frottant du bois et en enseignèrent l'usage. »

Philon a éprouvé le besoin d'insister sur le caractère véritable de ces personnifications, ce sont de simples mortels. Tout le monde entend assez leur nature, purement conventionnelle! Mais le feu est un progrès important.

« Ceux-ci eurent des fils qui [les] dépassèrent en taille et en puissance. On donna leur nom aux montagnes sur lesquelles ils avaient exercé le pouvoir. De sorte que c'est d'eux que prirent leur nom le Cassios et le Liban et l'Antiliban et le Brathy. »

La légende des géants de l'ancien temps était partout répandue : Philon en profite pour découronner les montagnes de leur auréole divine. Leurs noms sont empruntés à des mortels. Le Liban, l'Antiliban, le Cassios sont assez connus. Le Brathy a été pris pour le Thabor. La consonance est trop lointaine pour que ce rapprochement s'impose. D'ailleurs βραθυ est un mot grec qui signifie la « sabine », sorte de genévrier, et ce bois odoriférant est très bien en place à côté du Liban qui rappelle l'encens et du Cassios qui rappelle la cannelle. Le mot grec ne peut guère être qu'une transcription de ברות, « cyprès » (1). D'après les Babyloniens, le mont des cyprès par excellence, comme le Liban est le mont des cèdres, c'est l'Amanus (2), mont sacré qui correspond au nord au Cassios, limite vers le midi, le Liban et l'Antiliban occupant le centre. Pour avoir des noms d'arbres odoriférants, Philon a pu donner à l'Amanus un surnom qu'il portait peut-être (3).

Sur quoi Gruppe a conjecturé avec beaucoup d'esprit que les quatre

(1) Théodotion a transcrit ברוש par Βραθυ sur Is., XLI, 19; le fait a été signalé par Halévy, *Mélanges de crit.*, p. 30, sans la référence.

(2) Halévy, *Mélanges*, p. 183.

(3) L'Antiliban devait être nommé à la suite du Liban.

personnages étaient dans Philon, écourté par Eusèbe, les inventeurs des sacrifices d'encens. Cette hypothèse est fortifiée par l'usage considérable que les Chaldéens faisaient de bois odoriférants, coupés en brindilles et brûlés devant les dieux (1). On pourrait aussi alléguer que Porphyre considérait l'invention de ces sortes de sacrifices comme un stage postérieur du culte (2).

« De ceux-ci, dit-il, naquit Samimroumos qui est le même qu'Hypsouranios (3). Ils tenaient, dit-il, ces noms de leurs mères (4), car les femmes de ce temps se livraient impudemment au premier venu. »

Samimroumos est traduit Hypsouranios. Les Syriens aimaient à qualifier Zeus de Très-Haut, Ὕψιστος. Plusieurs noms phéniciens sont sur un thème semblable : Baalram, par exemple (5). Avant de passer à l'histoire de ce personnage, Philon nous apprend qu'alors les enfants tenaient leurs noms de leurs mères, les pères demeurant inconnus. C'est le matriarcat, dit Gruppe. Cependant Philon ne paraît pas avoir eu l'intention de l'envisager comme primordial, puisqu'il cite du moins Colpias comme le père authentique d'Æon et de Protogonos. Il est plus naturel de voir dans la licence des mœurs qui se produisit alors un écho de la légende sur les unions monstrueuses d'où étaient sortis les géants. L'idée d'une communauté primitive des femmes était répandue dans le monde grec, mais il ne faut pas la confondre avec la conception du matriarcat, dans laquelle le fils est de la famille de sa mère, quoique le père soit connu et le mariage certain (6).

8. « Ensuite il dit qu'Hypsouranios aurait habité Tyr et aurait imaginé des cabanes de joncs et de roseaux et de papyrus; or il se serait querellé avec son frère Ousôos qui le premier inventa de se couvrir le corps avec les peaux des bêtes dont il pouvait s'emparer. »

Il y a ici deux inventions : celle des cabanes de jonc et de papyrus qui nous ramènent derechef à l'Égypte et à Diodore (7), et celle des

(1) *Ritualtafeln*, passim.

(2) Eus., *Præp. ev.*, XIX, 1 : ... οὐ σμύρνης οὐδὲ κασίας καὶ λιβανωτοῦ κρόκῳ μιχθέντων ἀπαρχάς· πολλαῖς γὰρ γενεαῖς ὕστερα παρελήφθη ταῦτα...

(3) D'après la correction de Bochart.

(4) Lenormant, *loc. laud.*, p. 539, « Ils commencèrent à tirer profit de leurs mères », ce qui est un contresens.

(5) La prononciation n'est pas certaine en phénicien. Dans le n° 89 du *CIS.*, où l'inscription est transcrite en grec chypriote, ce mot manque ; le son *róm* n'aurait rien que de très naturel en phénicien ; en hébreu *rám*.

(6) Cléarque, *FGH.*, II, p. 319, Cécrops institue le mariage : Διὸ καὶ ἔδοξέ τισι διφυὴς νομισθῆναι, οὐκ εἰδότων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα.

(7) Vu par *Movers*, Diod., I, 43 : καὶ τὰς οἰκήσεις ἐκ τῶν καλάμων κατασκευάζεσθαι· ἴχνη δὲ τούτων διαμένειν παρὰ τοῖς νομεῦσι τοῖς κατ' Αἴγυπτον.

habits de peaux de bêtes. Dans ce second cas il ne s'agit pas d'une chasse professionnelle, mais, comme Gruppe l'a noté finement, d'une lutte où Ousôos l'emporte par la force. Quant au nom du personnage, il rappelle celui d'Ésaü. Nous n'hésitons pas à dire avec Renan : « Est-il possible de méconnaître ici la rivalité de Jacob et d'Ésaü, et cette circonstance rapportée dans la Genèse qu'Ésaü était couvert de poil (1) ? » Il faut aussi se rappeler la scène où Jacob se couvre de peaux pour ressembler à son frère. Ces rapprochements ont été abandonnés depuis Renan, mais par respect pour Philon. Il nous semble qu'ils sont exactement du même ordre que ceux d'Æon et d'Ève. C'est la confusion la plus étrange, mais enfin il faut à Philon des noms d'inventeurs qui ne soient pas seulement ceux de la chose inventée, comme Lumière et Flamme, et il les prend où il les trouve dans le syncrétisme confus des traditions.

« Des pluies et des vents violents étant survenus, les arbres qui poussaient à Tyr, froissés [les uns contre les autres], auraient allumé du feu et consumé la forêt de cet endroit ; Ousôos aurait pris un arbre et le dépouillant de ses branches aurait osé le premier se lancer sur la mer. Il aurait consacré deux stèles au feu et au vent, et les aurait adorées et arrosées de libations avec le sang des bêtes qu'il prenait à la chasse. »

On a ici le souvenir confus du déluge et du sacrifice qui le suivit, soit chez les Chaldéens, soit dans la Bible. C'est à ce moment que la Bible autorise de manger la chair des animaux, mais en répandant leur sang. L'origine de la navigation est attribuée à la nécessité ; ou bien l'incendie a l'avantage d'abattre un de ces grands arbres qu'Ousôos, privé de fer, ne pouvait qu'ébrancher. On voit aussi commencer le culte des éléments secondaires, le feu et le vent. Comme ils sont la cause du mal, Ousôos leur élève des stèles. La crainte est la raison du culte. Le sacrifice sanglant est peut-être une propitiation plus puissante à la suite du désastre.

« Ceux-ci étant morts, il dit que ceux qui demeurèrent leur consacrèrent des bâtons et adorèrent [leurs] stèles et firent chaque année des fêtes en leur honneur. »

Puis c'est l'apothéose des hommes eux-mêmes.

Le culte des pieux dressés et des stèles revêt ici très nettement un caractère commémoratif et se rattache aux usages funéraires. Sur ce point Philon doit avoir raison, puisqu'il s'agissait d'une coutume existant encore. Hypsouranios et Ousôos font un peu la figure des héros fondateurs de Tyr, Romulus et Rémus. Puisqu'on savait renseigner Hérodote sur la date de la fondation du temple de Tyr, on devait se

(1) *Loc. laud.*, p. 262.

dire le nom du fondateur; il est demeuré dans une obscurité impénétrable (1).

(3) « Longtemps après, de la race d'Hypsouranios seraient nés Agreus et Halieus, qui inventèrent la chasse et la pêche, d'où prirent leurs noms les chasseurs et les pêcheurs. »

On a remarqué depuis longtemps que ces noms représentent Ṣid ou Ṣidon. Philon a-t-il voulu viser et humaniser le dieu Ṣid, que les Sidoniens considéraient peut-être comme leur ancêtre et dont le nom peut se rattacher soit à la chasse, soit à la pêche?

« Puis vinrent deux frères (2), inventeurs du fer et de la manière de le travailler. L'un d'eux, Chousor (3), aurait exercé l'art des formules et des incantations et de la divination. Ce serait Héphaistos et il aurait inventé l'hameçon et l'appât, et la ligne et le bateau de pêche, et le premier de tous les hommes il aurait navigué. Aussi l'honora-t-on comme un dieu après sa mort; et il était aussi nommé Zeus Meilichios. »

Nous avons ici trois inventions : le fer, la divination et les perfectionnements de la pêche avec un commencement de navigation proprement dite; pour ces derniers articles le fer était un préliminaire indispensable. Tout cela est attribué à Chousor, qui représenterait deux divinités grecques, Héphaistos et Zeus Meilichios. Le nom de Chousor ou de Chousarthis a été rapproché d'Harmonie par Movers, avec l'adhésion de Renan, de Lenormant et de Baudissin (4). Rien de plus précaire que cette combinaison (5).

Selon toutes les apparences nous sommes ici en présence d'une vraie divinité. Pour Môchos, Chousôr est l'ouvreur, donc Ptah, et Ptah est pour Hérodote un Héphaistos (6), comme Chousor. Cependant Chousor n'a pas été retrouvé (7). On comprend qu'il ait été assimilé à Héphaistos, le grand forgeron de l'Olympe. A Héphaistos on accordait aussi l'art de la divination (8). Mais lorsqu'il a voulu attribuer au

(1) A moins qu'on n'admette avec Winckler que la ville d'*Ouchoû* est précisément la Tyr continentale (*Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 97); alors le rapprochement s'imposerait avec notre Ousôos. Cette ville est citée dans les campagnes des rois d'Assyrie en Phénicie, par exemple *KB.*, II, 90.

(2) On voit clairement ici que ἐξ ὧν γενέσθαι n'a point strictement le sens généalogique.

(3) Le texte : Χρυσώρ; mais Χουσώρ paraît exigé soit par le Χουσορ de Môchos, soit par Χουσάρθις qui en est le féminin ou le nom abstrait dans le frag. V, que nous attribuons plutôt à Porphyre.

(4) *Studien.....*, I, p. 272.

(5) Racine חשר, « lier » (?).

(6) Hér., III, 37. Son Héphaistos semblable aux Patèques phéniciens ne peut être qu'un Ptah.

(7) Le χ grec doit répondre à un כ. Il est au moins curieux que l'assyrien *Kušru* signifie un objet fabriqué par un forgeron. La même racine est très usitée en araméen dans le sens d'« habileté, industrie, aptitude ».

(8) Lydus, *De mensibus*, 54; cf. Héphaistos dans Roscher, *Lex.*, I, c. 2067.

même personnage l'art de la pêche, Philon a dû chercher un autre équivalent dans le monde grec. On pourrait alléguer le séjour d'Héphaistos auprès de Thétys, dans une grotte marine, et, rappelant ce qu'Héphaistos était à Samothrace, citer le poisson pompile, consacré aux dieux de Samothrace (1); mais il demeure une différence notable entre le dieu grec et un inventeur de la pêche et de la navigation. En recourant à Zeus Meilichios, Philon donnait sans doute à ces mots le sens de Jupiter marin (2). Il est probable que le Zeus Meilichios n'avait rien à voir avec la marine, et Philon en est pour sa conjecture. A grouper ces différents attributs, Chousor ne serait-il pas le nom propre du principal Cabire ou du moins de l'un d'eux? Il avait d'autres frères :

« On dit que ses frères imaginèrent les murs de briques.

« Après cela il naquit de cette génération deux jeunes gens, et on les nommait l'un Technitès (artisan), l'autre Gêinos (autochtone). Ils imaginèrent de mêler de la paille à l'argile des briques et de les sécher au soleil; ils trouvèrent aussi les tuiles. »

Ce passage est soigneusement relevé par ceux qui font de notre texte un conglomérat de cosmogonies. Héphaistos est un nouveau démiurge, et la preuve en est qu'il donne naissance à ce terrestre autochtone qui ne peut être que le premier homme, Adam tiré de la terre. Il est sûr cependant que nous n'avons ici, dans la pensée de l'auteur, qu'un progrès dans la marche de l'humanité déjà vieille, et ce progrès rappelle encore l'Égypte où ce mode de construction était surtout employé (3). La clef se trouve une fois de plus dans la mythologie grecque. Que Technitès soit le fils d'Héphaistos, personne ne s'en étonnera, et c'est dans le même sens que les Grecs lui donnaient pour fils Palémonios. Mais un autre fils d'Héphaistos, beaucoup plus célèbre, était Erichtonios, né de la terre (4), et ancêtre des Athéniens, la raison même de leur autochtonie. Cette coïncidence en dit long sur le procédé de notre auteur; il a pris cet autochtone terrestre pour lui faire travailler l'argile des briques!

10. « Ensuite vinrent d'autres, dont l'un était nommé Agros et l'autre Agrouêros ou Agrotês (chasseur); ce dernier aurait en Phénicie un *xoanon* très vénéré et un édicule porté par des bœufs; les gens de Byblos en particulier l'appellent le plus grand des dieux. Ceux-ci inventèrent d'ajouter aux maisons des cours, des portiques et des cryptes (5). C'est d'eux que sont venus les chasseurs et les veneurs. On les nomme Alètes et Titans. »

(1) Athénée, *Deipn.*, VIII, 283.

(2) מְלִיחַ d'après Ewald.

(3) Exode, v, 18.

(4) Γηγενής, Eurip., *Ion*, 20; cf. Paus., I, 2, 5. γονέας δὲ Ἥφαιστον καὶ Γῆν. Sur une autre sorte de naissance, cf. Rosch., *Lex.*, I, c. 2063.

(5) Des σπήλαια ajoutés aux maisons ne peuvent être ni des cavernes ni des grottes sépulcrales.

On traduit généralement Agrouéros ou Agrotês par « campagnard » ou « agriculteur ». Mais cet Agrotês qui est le plus grand des dieux pour les gens de Byblos ne peut être qu'Adonis, tué à la chasse par un sanglier. Le mot doit donc être pris dans le sens de « chasseur » qu'il a quelquefois. Dès lors il est difficile de le traduire autrement lorsqu'il revient en compagnie des « veneurs », κυνηγοί. Aussi bien les Alètes et les Titans ne sont pas du moins des agriculteurs. Au lieu d'Agros (*champ*), nous lirions volontiers Agrios qui est le nom d'un géant (1). Si l'on trouve trop étrange que Philon ait omis l'agriculture, il faudra faire d'Agros (*champ*) le type des ἀγρόται, « agriculteurs », et d'Agrotês celui des « chasseurs », κυνηγοί. En tout cas, il s'agit d'un progrès notable dans le luxe : la chasse avec des chiens n'est plus le corps à corps d'Ousôos avec les bêtes. La maison est devenue un lieu de plaisance ; les parties qu'on énumère sont celles des plus riches villas romaines (2). Les cryptes sont des galeries faiblement éclairées où l'on trouve un abri toujours frais aux heures les plus chaudes. Ces recherches dans la vie sont attribuées au mol Adonis, le dieu de Byblos par excellence. Renan (3), Lenormant et d'autres ont essayé de traduire les noms propres en sémitique et ils ont conclu à une confusion grossière de *sadé*, « champ », avec *Chaddaï*, le titre donné à Dieu par les Hébreux ; le naos porté par des animaux accouplés rappellerait aussi l'histoire de l'arche. Mais l'arche n'a été traînée de cette manière que dans les translations mentionnées aux livres de Samuel, et le nom de Chaddaï ne paraît pas dans ces circonstances. Et Philon ne pouvait pourtant pas dire que le dieu des Hébreux était le dieu principal de Byblos ! D'ailleurs Chaddaï ou plutôt Iahvé n'avait pas d'idole. Rien n'empêche d'admettre que l'image antique et grossière (xoanon) d'Adonis ait été portée sur un char dans les processions de Byblos. Philon le nomme Agrotês, parce que le nom doit, bon gré, mal gré, préluder à l'invention ; ici l'épithète convenait mieux que le nom plus connu. Adonis est aussi une sorte d'épithète qui signifie « le Seigneur ».

Movers avait supposé un autre rapprochement (4). Les « agrestes » seraient les שֵׁדִים, ou démons des champs. Le nom propre גר שד ou גר שד paraît attester en Phénicie l'existence de שׁד pour désigner un démon, comme en Assyrie (*šedu*). Mais rien n'indique que ces démons,

(1) Apollod., I, vi, 2.

(2) Chalcidicum cryptam porticus fecit eademque dedicavit. Inscription de Pompéi citée à l'art. *Crypta*, Dict. de Saglio.

(3) *Loc. laud.*, p. 268 : « Il peut y avoir une grossière confusion entre le mot שַׁדַּי, nom du Tout-Puissant en hébreu, et le mot שָׂדֶה ou שָׂדַי, qui signifie champ ».

(4) *Phœn.*, p. 664.

en Assyrie génies gardiens des palais, aient rien à faire avec les champs ou la chasse. Les Alètes, en leur spécialité d'« errants », s'y rattachaient naturellement (1).

Mais que font ici les Titans? Que dire aussi des deux suivants?

11. « Après ceux-là Amynos et Magos qui enseignèrent les villages et l'élevage des troupeaux. »

Les villages viennent entre les maisons et les villes, preuve de la suite du dessein de l'auteur. La vie pastorale est secondaire pour les Phéniciens. Mais les noms des inventeurs demeurent obscurs (2).

« Après ceux-là Misor (3) et Sydyk, c'est-à-dire facile et juste : ils inventèrent l'usage du sel. »

Ces deux personnages rappellent les deux assesseurs du Chamach chaldéen *Mešeru* et *Kettu*, « droiture » et « loyauté ». On doit donc les interpréter « règle » et « justice ». Dès lors on s'attendrait à les voir présider aux tribunaux... ils ont inventé le sel! Gruppe suppose que l'auteur rapprochait *berith*, « pacte », et *borith*, « sel d'alun » (4); d'ailleurs le sel, condiment des repas pris en commun, ne sert-il pas de symbole à l'alliance? Les Sémites comme les Grecs parlaient d'un pacte de sel. Mais on dirait que ces mots sémitiques ne représentaient rien de net à l'esprit de Philon. Misor est le père de Taaut; on serait par suite tenté avec Renan (5) de voir dans Misor une trace du nom de Misraïm, car Taaut est égyptien :

« De Misor Taautos, qui inventa les premiers caractères de l'écriture; les Égyptiens le nommèrent Tôôth, les Alexandrins Tôyth, et les Grecs Hermes. »

Sydyk serait le phénicien *Sedeq*, mais ce nom n'a été trouvé jusqu'à présent que comme nom d'un particulier; un dieu Sedeq n'a pas encore paru dans les inscriptions phéniciennes (6). Clermont-Ganneau le considère comme une simple épithète de Baal Zeus (7).

(1) Cf. Roscher, *Lex.*, v. *Aletes*. Il paraît au pluriel dans Nonnus, *Dion.*, XIII, 170 : sept guerriers sont comparés ἰσηρίθμοισιν ἀλήτοις.

(2) עמון et מעון d'après Röth, cité par Baudissin, *Studien*, I, p. 41, qui rejette à bon droit ce rapprochement avec deux peuples. Mais une allusion aux mages des Perses serait encore plus étrange. Lorsqu'il s'agit de pasteurs, on peut songer aux Arabes et rappeler le Μάγος arabe d'Eschyle, *Perses*, 318.

(3) Gruppe, *op. laud.*, p. 703, cite Μισωρ dans les *Philosoph.*, V, II, 14.

(4) *Loc. laud.*, p. 355.

(5) P. 268.

(6) Dans le nom צדק־מלך il peut être accolé au nom divin מלך comme dans צדק רמון (araméen). Il semble au contraire figurer comme élément divin dans les inscriptions du sud de l'Arabie.

(7) *Horus et saint Georges*, p. 48. Les rabbins donnent à la planète Jupiter le nom de צֶדֶק.

« De Sydyk vinrent les Dioscures ou les Cabires ou les Corybantes ou les Samothraces. »

Voilà du syncrétisme qui ne saurait remonter bien haut. Dans Philon le trait d'union est marqué : « Ceux-ci ont les premiers inventé le vaisseau ». Il s'agit du perfectionnement définitif de la navigation. On pourrait traduire : galère, car une monnaie de Béryte représente les huit Cabires avec une galère en exergue. Ils étaient donc dieux de la mer, et on peut en dire autant sans difficulté des dieux de Samothrace, qui étaient les Cabires et les Dioscures. Les Corybantes sont peut-être là comme assimilés aux Curètes, considérés comme dieux des vents. Mais, pour Phérécyde, les neuf Corybantes sont distincts des six Cabires, trois du sexe masculin et trois du sexe féminin (1), et l'assimilation n'avait pas encore prévalu au temps de Strabon (2). Il faut noter aussi qu'Hérodote distinguait les Dioscures et les Cabires (3). Pour Clément d'Alexandrie, les Cabires sont les Corybantes (4); c'est donc un stage très moderne que représente Philon. On ne voit rien de bien phénicien dans ce syncrétisme, si ce n'est les Cabires eux-mêmes.

« Après ceux-là il en vint d'autres qui trouvèrent l'usage des simples et le remède contre les animaux venimeux et les incantations [curatives]. »

HISTOIRE DES OURANIDES (Fr. II, 12b-27).

On est d'accord sur l'unité de l'histoire des Ouranides. Nous donnons donc d'abord la traduction de tout le morceau, en notant ses trois divisions principales : règne d'Ouranos supplanté par Kronos; règne de Kronos; institutions de Kronos.

« A la même époque arrive un certain Elioun, nommé Très-Haut, et une femme nommée Bérouth, qui habitaient près de Byblos. De ceux-ci naît Epigeios ou Autochtone (5), que plus tard on nomma Ouranos; car c'est de lui qu'on donna aussi le nom d'*ouranos* (ciel) à l'élément qui est au-dessus de nous, à cause de son extrême beauté. — 13. Il lui naît aussi une sœur des mêmes parents, qui fut nommée Gê, et c'est encore d'après elle, dit-il, que l'on donne le même nom à la terre (gê) à cause de sa beauté. Leur père le Très-Haut, ayant terminé sa vie dans une lutte avec les bêtes féroces, fut divinisé, et ses enfants lui consacrèrent des libations et des sacrifices.

14. « Ouranos ayant succédé à l'autorité de son père, prend en mariage sa sœur Gê et en a quatre enfants, Élos qui est Kronos, et Bétyle et Dagon qui est Siton et Atlas. D'autres épouses, Ouranos eut encore une nombreuse postérité. Gê en fut affligée et

(1) *FHG.*, I, **71** 6.
(2) XIII, 19.
(3) Cela résulte de la comparaison de III, 37 et II, 43.
(4) *Protrep.* 6.
(5) Renan isole ce début; c'est sa septième Cosmogonie : « Elion et Baal-Berith, dieu suprême... Il produit Adam et la race des hommes. Ceux-ci demeuraient d'abord à Byblos » (p. 277).

tourmenta Ouranos par sa jalousie, de sorte qu'ils se séparèrent. — 15. Ouranos vivait donc séparé, mais lorsqu'il lui en prenait fantaisie, il survenait et s'approchait d'elle par violence pour s'éloigner de nouveau ; il essaya même de détruire les enfants qu'il avait eus d'elle. Plus d'une fois Gê se défendit, en rassemblant des secours, mais lorsque Kronos fut devenu un homme, avec l'aide d'Hermès Trismégiste, qu'il avait pour conseiller et pour auxiliaire, car il était son secrétaire, il déclara la guerre à Ouranos, pour venger sa mère. — 16. Puis Kronos a pour enfants Perséphoné et Athéné. Or la première mourut vierge, mais sur l'avis d'Athéné et d'Hermès, Kronos fabriqua en fer une harpe et une lance. Ensuite Hermès, ayant harangué de paroles magiques les alliés de Kronos, leur inspira le désir de combattre pour Gê contre Ouranos. Et ainsi Kronos engagea la guerre contre Ouranos, le priva de l'autorité et s'empara de la royauté.

« Dans le combat fut prise la concubine favorite d'Ouranos, grosse de lui, et Kronos la donna pour épouse à Dagon. Or elle mit au monde auprès de lui l'enfant des œuvres d'Ouranos qu'elle portait dans son sein, et on le nomma Démarous.

17. « Là-dessus Kronos entoure sa maison d'un mur et fonde la première ville, Byblos, en Phénicie. Après cela, Kronos, ayant eu des soupçons contre son propre frère Atlas, l'ensevelit dans les profondeurs de la terre sur l'avis d'Hermès. Dans ce temps-là les descendants des Dioscures arrangèrent des bateaux et des vaisseaux pour naviguer, et jetés à la côte du mont Cassios ils y consacrèrent un temple. — 18. Les alliés d'Élos ou Kronos furent nommés Eloeim, comme qui dirait Kronioi d'après le nom de Kronos. Kronos ayant un fils nommé Sadid le tua avec son propre glaive, car il avait des soupçons contre lui, et le priva de la vie, se faisant l'exécuteur de son propre fils. De même il coupa la tête de sa propre fille, de façon que tous les dieux restèrent stupéfaits devant les conseils de Kronos.

19. « Après longtemps, Ouranos, toujours en fuite, envoya sous main sa fille vierge Astarté avec deux autres de ses sœurs, Réa et Dioné, pour tuer Kronos par ruse ; mais Kronos les prit et en fit ses femmes, quoiqu'elles fussent sœurs. Ouranos l'ayant appris, fait marcher contre Kronos la Destinée et l'Heure avec d'autres alliés ; mais Kronos les séduisit et les garda près de lui. Le dieu Ouranos, dit-il, imagina encore les Bétyles, ayant fabriqué des pierres animées.

20. « Or Kronos eut d'Astarté sept filles, les Titanides ou Artémides. Le même eut encore de Réa sept enfants, dont le plus jeune fut reconnu dieu dès sa naissance, et de Dioné des filles, et encore d'Astarté deux garçons, Pothos et Erôs.

« Quant à Dagon, lorsqu'il eut inventé le froment et la charrue, il fut appelé Zeus Arotrios. Sydyk, dont le nom signifie le Juste, s'unit à une des Titanides qui lui donna Asklépios.

21. « Kronos eut aussi trois enfants au delà de l'Euphrate (1), Kronos qui portait le nom de son père, et Zeus Bêlos et Apollon.

« A la même époque arrivent Pontos et Typhon et Nérée, père de Pontos. De Pontos naît Sidon, qui douée d'une voix merveilleuse inventa la première le chant des hymnes, et Poséidon. — 22. De Démarous naît Melcarth, qui est Héraclès.

« Ensuite encore Ouranos fait la guerre à Pontos et fait défection pour s'unir à Démarous ; Démarous se jette sur Pontos, mais Pontos le met en fuite. Démarous voua un sacrifice s'il parvenait à fuir. Or l'an trente-deux après qu'il se fut emparé du pouvoir et de la royauté, Élos, c'est-à-dire Kronos, ayant attiré son père Ouranos dans

1. Περαία ; cf. STRAB., XVI, I, 28 ; il est inutile de changer en [illegible], avec Renan, Lenormant, etc.

une embûche en un certain endroit au milieu des terres, et l'ayant à sa discrétion, il lui coupe les parties sexuelles, près des sources et des fleuves. C'est là qu'Ouranos fut divinisé et son esprit se dissipa et le sang des parties sexuelles coula dans les sources et les eaux des fleuves, et on montre encore l'endroit. »

23. Eusèbe profite de l'occasion pour railler Kronos et son âge d'or. L'écrivain, dit-il, ajoute après d'autres choses :

24. « Astarté la Grande et Zeus Démarous et Adod, roi des dieux, régnèrent sur le pays par décision de Kronos. Or Astarté plaça sur sa tête comme insigne royal une tête de taureau. En parcourant le monde, elle trouva un aérolithe qu'elle transporta à Tyr pour le consacrer dans l'île sainte. Les Phéniciens disent qu'Astarté est Aphrodite. Kronos lui aussi faisant le tour du monde donne à sa fille Athéné la royauté de l'Attique. Or une peste et des fléaux étant survenus, Kronos offre son propre fils unique en sacrifice à son père Ouranos, se circoncit lui-même et force ses alliés à faire comme lui. Peu de temps après il divinise un autre enfant qu'il avait eu de Réa et qui était mort ; on le nommait Mout et les Phéniciens le nomment Mort et Pluton.

25. « Sur cela Kronos donne la ville de Byblos à la déesse Baaltis, qui est Dioné, et Béryte à Poseidon et aux Cabires, soit chasseurs, soit pêcheurs (1), qui divinisèrent à Béryte les restes de Pontos. Auparavant le dieu Taaut, ayant imité la forme extérieure des dieux réunis, Kronos, Dagon et les autres, dessina les caractères sacrés de l'écriture.

26. « Or il imagina pour Kronos les insignes de la royauté, quatre yeux dont deux devant et deux derrière (2)... et les deux autres tranquillement clos : aux épaules quatre ailes, deux comme s'il volait et deux pendantes. C'était un symbole pour dire que Kronos dormait en veillant et veillait en dormant, et les ailes des épaules signifiaient qu'il volait en se reposant et qu'il se reposait en volant. Les autres dieux avaient chacun deux ailes aux épaules, pour signifier qu'ils volaient avec Kronos. Et lui avait encore deux ailes sur la tête, une pour l'intelligence directrice, et une pour la sensation.

27. « Or, Kronos étant arrivé dans les pays du sud donna toute l'Égypte au dieu Taaut pour être son royaume. « Tout cela, dit-il, a été raconté avant tous les autres « par les sept fils de Sydyk, les Cabires, et leur propre frère Asklépios, selon que le « dieu Taautos le leur avait communiqué. »

Suit le passage sur Thabion, déjà cité, et la conclusion de Philon (3), bien propres à nous éclairer sur sa méthode et sur son but.

« Et les Grecs, les mieux doués des hommes, se sont d'abord approprié la plupart de ces histoires, ensuite ils les ont rendues plus tragiques en les agrémentant, et les ont variées de toutes manières pour charmer l'imagination par le plaisir des mythes. C'est d'après cela qu'Hésiode et ces fameux poètes des cycles ont forgé leurs théogonies et les Gigantomachies et les Titanomachies et les mutilations, ce qui a contribué à altérer partout la vérité. Nos oreilles habitués dès l'enfance à leurs fictions, et vic-

(1) On ajoute ordinairement les chasseurs (ou les agriculteurs) et les pêcheurs aux Cabires; nous préférons y voir une opposition, comme dans la phrase suivante.

(2) Il manque dans le texte : *deux yeux ouverts*.

(3) Ce passage ne peut être d'Eusèbe comme le veut Renan, p. 270, car ce Père n'aurait pas autant insisté sur la vérité des histoires philoniennes.

times d'un préjugé séculaire, conservent comme un dépôt sacré les fictions mythologiques qu'elles ont apprises, comme je le disais en commençant, de sorte qu'il est très difficile de s'en débarrasser et que la vérité paraît mensonge et le récit altéré passe pour la vérité. »

Nous avons essayé de laisser à toute cette traduction ce cachet de résumé qu'il a dans l'intention d'Eusèbe. L'abréviateur ne dissimule pas les lacunes de son exposé ; ce n'est plus qu'un squelette et auquel il manque même des parties importantes ; mais il serait bien étrange qu'il ait transposé les faits (1).

Tel qu'il est, on reconnaît dans ce morceau la suite de l'histoire précédente. Ce sont les inventions qui se continuent. Le principal progrès, quoiqu'il ne soit pas mentionné expressément, est sans doute la royauté, qu'on voit ici pour la première fois. Kronos bâtit la première ville, Byblos ; Dagon invente le froment et la charrue, Sidon les cantates. On voit figurer le sacrifice votif, puis le sacrifice humain. Les descendants des Dioscures pratiquent en grand la navigation inventée par leurs pères dans la section précédente et bâtissent un temple. Puis de nombreux royaumes sont institués par Kronos. Nous n'osons trop insister, avec Gruppe, sur ce que les unions libres deviennent ici polygamie, avec la monogamie au terme dans l'union de Démarous et d'Astarté. En tout cas, l'intention est la même que dans la première histoire de la culture. Partout ce sont des hommes qui agissent et contribuent au développement de la civilisation. Il est donc incontestable qu'il y a, dans un certain sens, unité d'auteur pour les deux parties.

Cependant Gruppe a pu insister à juste titre sur le caractère spécial de cette théogonie. Tandis que dans la première partie nous n'avons rencontré que peu de noms divins phéniciens, les noms des dieux abondent ici, et quoique l'intention de l'auteur soit encore d'en faire de simples mortels, le nom de dieux paraît çà et là. De plus, ils ne se succèdent pas mécaniquement, ils sont engagés dans des aventures suivies, et Renan a pu dire : « Souvent le tour épique du récit est sensible encore sous le style plat et grossier de la traduction (2) ». Il y a aussi des détails qui accusent un auteur différent ; ce sont les doublets. Hypsistos qui périt à la chasse [12 s.] ressemble bien à Agrotès qui est le plus grand dieu de Byblos [10]. Epigeios ou Autochtone [12] rappelle Gêinos Autochtone [9]. Hermès [11] est présenté de nouveau [15]

(1) Contre Gruppe qui suppose que Kronos divorça d'avec Astarté et la donna à Démarous longtemps avant la victoire finale de Kronos sur Ouranos, due, d'après lui, à Melqart-Héraclès.

(2) *Loc. laud.*, p. 274.

et reparaît comme le dieu Taaut [25]. Il est donc sûr que Philon s'est servi dans l'histoire des Ouranides d'un document existant, qu'il a accommodé à son but.

Ce document était-il écrit en phénicien? C'est ce qu'il est impossible de prouver. Gruppe l'a entrepris en alléguant qu'Eudoxe, cité par Athénée, faisait allusion à ce texte dont il traduisait différemment les noms phéniciens (1). La première supposition est gratuite et sans elle la différence des transcriptions ne prouve rien. Qu'Echmoun ait été rendu tantôt par Asclépios et tantôt par Iolaos, cela pouvait se faire sans que notre « poème » entrât en ligne. Il est même désormais certain qu'Iolaos existait en phénicien (2), quoiqu'il ne soit pas prouvé qu'il est d'origine phénicienne, et son identité avec Echmoun est par là même impossible à établir (3).

En revanche, nous admirons la sagacité avec laquelle Gruppe a reconnu dans le document dont se servait Philon, non point un évhémériste de son acabit, mais l'allégoriste même qu'il se proposait de réfuter sous le voile de Sanchoniathon. On voit que pour cet auteur les personnes en scène étaient encore des dieux, il rattachait à Taautos lui-même ses explications symboliques et Philon en a encore reproduit une partie à propos des ailes et des yeux de Kronos. Le document de Philon était, lui aussi, une sorte d'explication théologique, mais destinée, comme les interprétations naturalistes en vogue dans les écoles stoïciennes, à ménager les cultes que l'évhémérisme sapait par la base.

Cependant nous ne pouvons suivre Gruppe plus loin. D'après lui, le poème dont on croit reconnaître l'inspiration et surtout la trame serait beaucoup plus ancien; c'est lui qui aurait servi de thème à l'exégèse allégorique que Philon paraît attribuer à un certain Thabion. Gruppe n'hésite pas à le regarder comme phénicien, de langue et de concept, et à le faire remonter au VIIIe ou au VIIe siècle avant J.-C. Les ressemblances avec Hésiode ne peuvent être fortuites. La conclusion, que le savant allemand avait réservée, doit être sans doute que la

(1) *Deipnos*, IX, 47 : Εὔδοξος δ' ὁ Κνίδιος ἐν πρώτῳ τῆς περιόδου τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διὸς πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προσαγαγόντος ὀσφρανθέντ' ἀναβιῶναι. Ce voyage d'Hercule en Libye n'a pas l'air de se rattacher à la guerre de Kronos contre Ouranos. Hercule est fils de Zeus et d'Asteria, comme dans Cic., *De nat. deor.*, III, XVI, 42; ici seulement fils de Démarous.

(2) *RES.*, n° 163 (1901), le nom יעלתם, « Iol accomplit », et Lid., *Lexique*, יאל.

(3) Nous ne disons pas « absolument fausse »; car Iol pourrait être un nom propre d'Echmoun qui indiquerait seulement le *huitième* Cabire. Dans ce cas Iol serait bien d'origine phénicienne. On voit les conséquences de ce fait pour le mythe d'Héraclès.

théogonie hésiodique est elle-même d'origine phénicienne (de 625-585 avant J.-C.), au moins médiatement (1). La preuve de l'assertion principale, c'est que la théogonie de Philon se meut dans le même cercle d'idées que celle d'Hésiode : les ressemblances les plus frappantes existent précisément sur des points que la mythologie grecque avait abandonnés et qui par conséquent n'étaient pas dans les idées d'un helléniste...

La discussion de ce système nous paraît aujourd'hui l'intérêt le plus important de la question Sanchoniathon.

Tout d'abord, l'idée mère est-elle phénicienne? L'intention maîtresse d'Hésiode paraît être d'établir les droits de Zeus à la royauté : Kronos n'est qu'un tyran, un père dénaturé, comme il avait été mauvais fils; il est justement précipité dans le Tartare. Et c'est aussi le caractère de notre cosmogonie d'aboutir à la royauté de Zeus-Baal et d'Astarté. Peut-on dire que cette idée est phénicienne ou sémitique? Il s'agit, on le voit, d'un point capital dans l'histoire religieuse des Sémites et des Grecs. Il faudrait aussi distinguer les influences lointaines, qui se perdent pour nous « dans la nuit des temps », et les influences plus accessibles à l'histoire. La Grèce a pu recevoir beaucoup de l'ancienne civilisation chaldéenne, par l'intermédiaire des Cananéens, et rendre ensuite aux Phéniciens leurs dieux transformés et méconnaissables. On ne saurait prétendre que le thème du jeune dieu, devenu le maître de l'Olympe, est étranger au sémitisme, puisque nous avons constaté à Babylone l'hégémonie de Mardouk, reconnue de tous les dieux; la cause de ce fait, c'est l'hégémonie de Babylone elle-même, hégémonie réalisée sur des peuples de même civilisation et de même langue, hégémonie plutôt pacifique, qui correspond à une abdication sympathique des dieux en faveur de leur fils Mardouk. En Grèce on dirait qu'il s'agit de la suprématie revendiquée par une race jeune et énergique, qui se sent supérieure à celle qui l'a précédée et qui se peint sous les couleurs de son dieu national, le brillant Zeus opposé au sombre Kronos dont le génie même paraît lui être étranger. Y a-t-il une imitation de la part de la Grèce? La Phénicie offre-t-elle un terrain disposé pour de pareils mythes? Il ne semble pas, puisque aucune ville n'a jamais pu imposer aux autres sa domination d'une façon durable. Mais de plus, en fait, la théogonie de Philon se rapproche tellement de la conception grecque que celle-ci la domine tout entière, sauf une atténuation des traits odieux de Kronos, dans lequel les Phéniciens re-

(1) Gruppe, qui ne restitue pas moins hardiment les thèmes hésiodiques primitifs, suppose que dans l'un d'eux le mécontentement de Gaïa vient de ce qu'elle est trompée par Ouranos (*op. laud.*, p. 587).

connaissaient un dieu national, et sauf les changements exigés par la nature même des choses. C'est ce que montre la lecture attentive du texte déjà traduit.

Le premier couple a vraiment un goût de terroir; c'est un tribut payé au patriotisme giblite. Elioun est très exactement traduit le Très-Haut. Le mot est hébreu, rien n'empêche de le supposer phénicien. Sa femme est Bérout, c'est-à-dire la déesse éponyme de la ville de Béryte. Son nom phénicien était *berith,* comme M. Rouvier l'a démontré par la lecture d'une monnaie. Mais les Grecs admettaient l'équation Βηρυτος Βηρούτ (1). Elioun périt en combattant les bêtes sauvages; c'est une fin semblable à celle d'Adonis, et peut-être une vague réminiscence, mais la tradition relative à Adonis ne pouvait guère lui prêter d'enfants. Ces deux personnages sont donc en partie factices, quoiqu'ils se rattachent plus que d'autres à la Phénicie.

Vient ensuite Ouranos; son vrai nom était Epigeios ou Autochtone; c'est sur cet élément qu'on insiste pour trouver dans Philon une nouvelle création de l'homme. Nous y voyons plutôt la part de l'évhémérisme, qui se soude à d'anciens souvenirs; dans Hésiode, Ouranos était fils de Gaïa, et par conséquent Epigeios. Ce nom sert à l'évhémériste pour accentuer l'origine terrestre de celui qui plus tard fut nommé *Ciel.* C'est d'après lui que l'on a dit « le Ciel ». L'idée n'était pas neuve au temps de Philon. Elle se rencontre dans Diodore qui était décidément un de ses auteurs favoris (2). On voit par cet endroit même que l'évhémérisme national ne s'est pas rencontré seulement chez les Phéniciens. Les Atlantes disaient que les dieux grecs étaient nés chez eux, et ils le prouvaient par Homère. Philon y est allé moins naïvement, il l'a prouvé par Hésiode — Sanchoniathon. Dans Hésiode, Gê est mère d'Ouranos; ici elle est sa sœur : c'est plus humain, puisque des deux côtés on finit par le mariage.

Renan a dit : « Et d'abord on ne trouve aucune trace chez les peuples sémitiques de la personnification du ciel et de la terre envisagés comme une divinité : cette idée est purement arienne (3) ». Renan a-t-il compris toute la valeur de Samemroumos? Les découvertes cunéiformes nous ont appris aussi que le ciel et la terre sont les deux moitiés de Tiâmat; ces deux moitiés ont été violemment séparées, mais elles faisaient partie de la même personne.

Enfin les admirateurs de l'Hellade n'ont pas été peu surpris d'être obligés de constater le mythe d'Ouranos et de Kronos chez les Néo-

(1) STEPH. BYZ., s. v.

(2) DIOD., III, 56 : « les Atlantes disaient qu'Ouranos les avait civilisés », μεταγαγεῖν δ' αὐτοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπὶ τὸν κόσμον.

(3) P. 271.

ɜlandais. Les Maoris racontent que le ciel Rangi et la terre Papa
tenaient constamment embrassés. Leurs enfants résolurent de les
parer : « Alors le Ciel se lamenta et la Terre s'écria : D'où vient
ɜ meurtre? pourquoi ce grand péché? pourquoi nous séparer? Mais
ıne y prit-il garde? Il envoya l'un en haut et l'autre en bas. Il coupa
uellement les nerfs qui unissaient le Ciel et la Terre (1) ».

Les Égyptiens concevaient de même la séparation des deux éléments.
ais le ciel était féminin et la terre était l'homme, les différentes
ırties de son corps figurant les reliefs du terrain (2).

Dans le mythe grec et le mythe maori, il y a une logique inflexible.
ɜ Ciel ne sera plus désormais tenté de s'unir à la Terre; par sa mu-
lation tout est consommé. Dans Philon de Byblos, la séparation est
ɜvenue un divorce... les époux ne s'entendent pas et se séparent.
ais Ouranos revient à la charge par force. La mutilation aurait encore
raison d'être. Elle est renvoyée beaucoup plus loin, et ce n'est plus
s-à-vis du vieil Ouranos qu'une cruauté inutile. Comme il n'est pas
raisemblable qu'Eusèbe ait ici changé l'ordre des événements, il faut
lmettre le caractère artificiel des faits. La mutilation n'avait plus
ns doute d'autre raison dans l'auteur allégorisant que d'être expli-
ıée comme l'origine des sources et des fleuves. Philon l'évhémériste
ı seulement placée *près* des sources et des fleuves, ce qui est d'ail-
urs une absurdité, puisque l'endroit qu'on montre encore ne peut
re près de toutes les sources. Le changement est ici trop peu con-
dérable, on entrevoit l'idée de l'allégoriste (3).

Et peut-on reconnaître un cachet sémitique ancien au méconten-
ment de Gê? Elle s'irrite qu'Ouranos ait des concubines; elle a
ɛcours au divorce et ne peut tolérer qu'Ouranos revienne encore à
le. Cette jalousie est-elle à sa place dans un harem oriental? Il est
rai qu'il voulait aussi tuer ses enfants. Ce sont El ou Kronos, Bétyle,
agon, qui est Siton ou le Frumentaire, et Atlas.

Atlas n'est fils d'Ouranos et de Gê que chez ces Atlantes que cite
iodore (4). Il inspire des soupçons à Kronos qui le fait enfouir dans
terre; c'est bien une fin de Titan, mais le trait paraît isolé; l'Atlas
Homère tenait ces colonnes qui soutiennent le ciel et la terre et

(1) Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2e éd., p. 292; cf. p. 185. D'après Lang, on conce-
it le Ciel et la Terre comme n'ayant jamais été séparés; mais alors comment avaient-ils
jà des enfants? Il y a naturellement quelque inconséquence dans le mythe. Chez les Grecs,
ıranos enfonce ses enfants dans la terre; ce qui veut dire que le perpétuel embrassement
leur permet pas de naître.

(2) Maspero, *Histoire...*, p. 129.

(3) *Gruppe*.

(4) *Atlas*, dans Roscher, *Lex.*, I, c. 708.

depuis on l'a représenté portant le monde. Il serait bien hardi d'admettre que le trait de Philon est sémitique; il a pu attribuer à Kronos ce qui, chez les Grecs, était le fait d'Ouranos avec ses enfants; en même temps il excluait le rôle mythologique d'Atlas.

Dagon est certainement un dieu phénicien; son surnom de Siton vient de l'étymologie : *Dagon* en phénicien signifie « froment ». Est-ce un motif suffisant pour rejeter l'opinion qui en fait un dieu-poisson? Il faudrait d'autres preuves que la froide traduction de l'évhémériste qui lui attribuera aussi l'invention tout humaine de la charrue, d'où son nom de Zeus Laboureur.

Bétyle est inconnu et d'autant plus étonnant qu'on voit ensuite Ouranos inventer les bétyles, évidemment comme une machine de guerre contre Kronos.

Enfin Kronos lui-même, le véritable héros de toute la pièce. On peut dire que la description qu'en donne Philon, et assez expressément d'après Thabion (1), est exactement confirmée par les monuments. Parmi les monnaies de Byblos on trouve un type que le Dr Rouvier décrit ainsi : « Kronos phénicien, debout à gauche, tenant un sceptre de la main droite; il est muni de six ailes, et a la tête surmontée d'un calathos à quatre aigrettes (2) ». Quatre de ces ailes étendues peuvent passer pour une seule paire; deux autres sont abaissées; les aigrettes de la tête ressemblent à des plumes. Cette monnaie est loin d'être la plus ancienne de Byblos; elle paraît avec Antiochus IV et ne semble pas dépasser beaucoup l'ère chrétienne. Mais la représentation figurée doit être beaucoup plus ancienne. Nergal, que nous assimilons au Kronos phénicien, se nommait *Šarrapu* au pays de Canaan (3). Ce dieu *Šarrapu* est évidemment analogue pour le nom aux Seraphim d'Isaïe, parés de six ailes. Tout porte à croire qu'il était représenté de la même façon, quoiqu'il y ait tant de différence pour le fond des choses entre le prophète monothéiste et les Phéniciens.

Nous sommes donc porté à croire Philon lorsqu'il donne à son Kronos le nom d'El. Il est probable que ce nom était peu usité, ayant cédé la place à l'appellatif Milk, devenu presque un nom propre; cependant le souvenir de l'identité s'est conservé assez longtemps, et si elle n'était plus populaire en Phénicie, Philon a pu l'emprunter à Diodore (4).

(1) Dans le texte d'Eusèbe, Philon ne combat pas l'explication symbolique, mais peut-être le texte complet faisait-il des réserves.

(2) *Numismatique des villes de la Phénicie*, n° 651.

(3) V R. 46 22. Le *šarrapu* étant notre dieu à six ailes, l'identité de fond entre Nergal et Milk-Kronos s'en trouve confirmée.

(4) Diod., II, 30; en lisant Ἦλος au lieu de Ἥλιος.

Le principal auxiliaire de Kronos est Hermès, son scribe et son conseiller. L'épithète de Trismégiste, qui rappelle les compositions égyptiennes attribuées à ce dieu, ne nous oblige pas à rechercher très haut ses origines phéniciennes (1).

Kronos a de nombreux enfants dont les mères ne sont pas toujours nommées.

Il a d'abord Perséphone qui meurt vierge. Perséphone est fille de Kronos et de Réa dans un hymne homérique (2). La tradition grecque bien connue disait la jeune fille enlevée par Pluton. Pour l'évhémériste, cela signifie qu'elle est morte avant son mariage. Si c'est elle dont Kronos a tranché la tête, on pourrait rappeler que saint Épiphane affirme que la fille de Jephté était honorée en Palestine, à Sichem, sous le nom de Coré, l'équivalent de Perséphoné (3).

Athéné est aussi fille de Kronos. C'est un trait fort éloigné des idées grecques. Mais cette Athéné, de concert avec Hermès, prépare pour Kronos la harpè et la lance. Or la lance est le plus ancien attribut de la déesse de l'Acropole, et Philon nous dira que Kronos lui a donné la royauté de l'Attique. Il veut donc attribuer à l'illustre déesse une origine orientale. S'il la rattache à El, c'est sans doute que l'équivalent oriental d'Athéné était aussi Alath, le féminin approximatif de El, et le souvenir d'une Athéné phénicienne avait été conservé dans Hellotis, surnom d'Athéné à Corinthe (4).

On ne sait que dire du fils Sadid, qu'on n'ose rattacher au dieu Sid. Kronos a encore de femmes innomées trois enfants en *Pérée*. Il s'agit ici de la rive gauche de l'Euphrate, par conséquent de l'Assyrie et de la Babylonie. Le premier se nomme aussi Kronos. Cela a étonné, et serait en effet très étonnant, si on ne lisait dans Diodore que les Chaldéens ont un culte spécial pour Kronos (5). Il importait cependant de le distinguer du Kronos phénicien, et cela selon les idées grecques elles-mêmes, car Kronos était pour Bérose (6) le dieu qui annonçait le déluge et dès lors l'équivalent d'Éa.

Le second est Zeus Bélos, c'est-à-dire Bel-Mérodak, bien connu. Le troisième est Apollon. Il ne faut pas songer ici à l'Apollon phéni-

(1) Diod., I, 16, décrit de la même façon le rôle d'Hermes auprès d'Osiris : Καθόλου δὲ τοὺς περὶ τὸν Ὄσιριν τοῦτον ἔχοντας ἱερογραμματέα ἅπαντ' αὐτῷ προσανακοινοῦσθαι καὶ μάλιστα χρῆσθαι τῇ τούτου συμβουλίᾳ.

(2) Ceres, 50.

(3) *Panarion*, *Hæres*. 55 et 78. M. Mayer, art. *Kronos* dans Roscher, *Lex.*, cite sur la tête de Perséphoné *Jahrbuch d. Inst.*, 1892, p. 201, qui n'est pas à ma disposition.

(4) Φοινίκη ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Κορίνθῳ (*Schol. Lyc.* 658, cité par Wilisch dans Roscher, *Lex.*, I, 2031).

(5) Diod., II, 30.

(6) *FHG.*, II, p. 501.

cien, le dieu Réchef, mais à une divinité chaldéenne. Ce ne peut être que Nabu, assimilé le plus souvent à Hermès, mais aussi à Apollon; c'est pourquoi Strabon a pu dire que Borsippa, le sanctuaire de Nabu, était consacré à Apollon (1). Il est à peine dans toute la théologie de Philon un passage plus caractéristique. Il étend la main à l'Orient comme à l'Occident pour donner à tous les dieux une origine humaine phénicienne; mais il connaît les dieux de la Chaldée par des équivalents grecs d'une valeur contestable. Cela faisait-il partie du poème phénicien (2)?

Les femmes nommées de Kronos lui venaient des intrigues de son père Ouranos. Chassé du trône, le vieillard essayait de prendre sa revanche par la ruse. Il envoie d'abord ses filles Astarté, Rhéa et Dioné, avec mission de le débarrasser de son rival. Astarté est plus tard assimilée à Aphrodite, Dioné à la dame de Byblos qui était aussi une Astarté-Aphrodite. On sait que pour les Grecs Aphrodite était à sa façon la fille d'Ouranos, c'est-à-dire après la mutilation. Pour l'évhémériste, la naissance devait naturellement être antérieure; mais la mutilation elle-même ne nous a pas paru faire partie de la théologie phénicienne, et on ne voit nulle part chez les Sémites qu'Astarté soit fille du ciel. Rhéa est l'épouse de Kronos dans la mythologie grecque et la fille d'Ouranos et de Gaia dans Hésiode (3).

Astarté a deux fils, Pothos et Éros, qu'il est plus facile de trouver en Grèce qu'en Phénicie. Elle a sept filles, les sept Titanides ou Artémides. Artémis était certainement identifiée avec la Tanit carthaginoise, représentée aussi en Phénicie. On a donc proposé de lire *Tanides*. Mais Philon aurait manqué son but qui était d'être intelligible aux Grecs. Il a donc bien écrit Titanides (4). Cependant ces Titanides sont probablement dans sa pensée sept Tanits, identifiées par Clermont-Ganneau avec les sept Hathors égyptiennes (5), et ce rapprochement est d'autant plus heureux que les sept Hathors viennent pour assister à la naissance d'Horus, tandis que les Artémides ne se trouvent en grec au pluriel que comme synonymes des Eileithyes, déesses de l'accouchement (6).

(1) Strabon, XVI, i, 7 : τὰ δὲ Βόρσιππα ἱερὰ πόλις ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος.

(2) Le fils Ieoud se rattache au sujet des sacrifices humains. Halévy a voulu en faire un dieu Ἰαύδας; cf. *Journ. as.*, t. XVIII (1901), p. 515 s.

(3) *Theog.*, 135. Hésiode ne connaît que six Titanides; Dioné, la septième, est ajoutée par Apollodore, I, i, 2.

(4) MM. Reinach et Babelon ont trouvé à Carthage sur une base de marbre des lettres qu'ils lisent ΤΑΙΝΤΙΔΑ; cf. *CIS.*, I, p. 288.

(5) *L'imagerie phénicienne*, p. 96.

(6) *Lex. myth.*, I, c. 572.

Rhéa a sept enfants dont le plus jeune fut divinisé dès sa naissance... Ne serait-ce pas une allusion à Zeus, fils de Kronos, qui lui fut dérobé quand il avait déjà dévoré ses autres enfants? Rhéa eut plus tard [24] un autre fils nommé Mout, ou Thanatos, ou Pluton... C'est l'Hadès des Grecs, fils de Kronos et de Rhéa, qui, dès le temps des tragiques, fut connu sous le nom de Pluton. Le *mouth* phénicien n'est probablement qu'une traduction, inventée pour le besoin de la cause, pour l'intermédiaire Thanatos. Ouranos n'avait donc réussi qu'à procurer à Kronos des femmes et une nombreuse progéniture. Il essaye de mettre en ligne la Destinée et l'Heure, deux créations grecques, usitées au pluriel, les Moires et les Heures. Les Grecs associaient ainsi à la destinée immuable l'évolution du temps qui en marquait le développement ordonné (1).

Comme dernière ruse, Ouranos invente les bétyles, pierres animées. Il est clair qu'il s'agit des aérolithes, qui tombent du ciel. On ne voit pas qu'ils aient été bien dangereux pour Kronos. Aussi ne peut-on se défendre de la pensée qu'il y a ici une explication naturaliste de la ruse employée contre Kronos et qui consistait, dans la légende grecque, à lui faire avaler un caillou (2). L'antiquité n'a connu que ces deux sortes de bétyles.

D'autres personnages paraissent sans qu'on puisse bien juger du rôle qu'ils jouent, ni même s'ils sont avec les adversaires ou avec les alliés de Kronos.

Les alliés sont nommés Eloeim ou Kronioi. L'auteur a entendu forger un adjectif (3) qui désignât les partisans de Kronos ou de El, en grec et en phénicien. Mais Eloeim ne supporte pas cette interprétation. En soi, ce ne peut être que l'Elohim hébreu, substantif pluriel employé pour le singulier. Un emprunt à l'hébreu est tellement étrange qu'on se demande si cette forme plus connue ne s'est pas glissée sous la plume d'Eusèbe ou de ses copistes au lieu du phénicien *elim* (4), employé d'ailleurs dans le même sens. L'impression voulue par l'évhémériste est que les dieux ne sont que les alliés de El. On ne voit pas s'il faut ranger parmi eux les descendants des Dioscures [17], ni Asklépios, fils de Sydyk et d'une des Titanides [20]. Cet Asklépios est le

(1) Hés., *Theog.*, 901 ss., associe les Heures aux Moires. Philon dit εἱμαρμένην au lieu de Μοῖρα et met Ὥρα au singulier, sans doute pour démarquer l'emprunt.

(2) Βαίτυλος· οὕτως ἐκαλεῖτο ὁ δοθεὶς λίθος τῷ Κρόνῳ, Hesych.

(3) Kronoi serait plus exact comme pluriel de Kronos; l'auteur a pris la forme adjectivale, comme χρόνιοι de χρόνος.

(4) On ne peut guère supposer une autre vocalisation à אלם qui se trouve avec le singulier et même avec le féminin singulier; cf. *RES.*, n° 1; Lid., *Ephem.*, p. 244.

célèbre dieu Echmoun, le huitième (1) Cabire, comme il est expliqué plus loin [27]. Nérée et son fils Pontos sont probablement partisans de Kronos, puisque, du moins dans le texte actuel, Ouranos fait la guerre à Pontos. Pontos est le père de Poseidon, et ce dernier, sans aucun doute possible, est le Baal Berith, dieu de Béryte, représenté sur les monnaies sous les traits de Poseidon ou conduisant un quadrige d'hippocampes. Pontos se rattache aussi à Béryte puisqu'il y est enseveli [25]. Comme il est très difficile d'admettre plusieurs dieux de même nature dans une ville phénicienne, on supposerait facilement que la généalogie Nérée, Pontos, Poseidon, est fictive pour ses deux premiers termes. Dans Hésiode, les rapports sont renversés : Pontos né de Gaia, sans amour, est père de Nérée (2). Pontos a aussi une fille, Sidon, la déesse éponyme de la ville (3). Comment son nom se rattache-t-il à la musique? C'est ce qui demeure impénétrable (4). On ferait volontiers de Typhon un adversaire d'Héraclès; il est ici le seul prétexte à accuser les Grecs d'avoir emprunté aux Phéniciens leurs Géants dont il est comme une première esquisse; or Héraclès est l'adversaire des géants et le lion de Némée est fils de Typhon (5). Mais on ne sait pas de quel côté est Héraclès lui-même. Il est assimilé à Melqart, selon le syncrétisme ancien, et fils de Démarous. Ce personnage est le plus énigmatique de toute la liste. Depuis longtemps on a rapproché son nom de celui du fleuve Δαμούρας (6) ou Ταμύρας, aujourd'hui Nahr ed-Dâmour, et on a conclu à un Baal Tamar. Ce dernier point est fort contestable en présence de la continuité du mot Dâmour depuis Polybe. Si ce premier rapprochement est maintenu, mieux vaudrait souder le dieu au promontoire voisin qui porte le même nom, Ras ed-Dâmour, car Philon nous a plutôt habitués à la divinité des montagnes qu'à celle des fleuves; on pourrait alors rappeler le *Ba'li-ras* de Salmanasar II qui devait être situé dans cette région (7). L'origine de Démarous est mystérieuse; il naît de la concubine d'Ouranos et des œuvres d'Ouranos, mais on pouvait le croire fils de Dagon auquel elle avait été abandonnée. Plus tard c'est lui qui se trouve l'héritier de l'empire, sous le nom

(1) Qu'on lise ἴδιος ou ὄγδοος, Asklépios venant après les Cabires est toujours le huitième.
(2) *Theog.*, 131 et 233.
(3) Cf. Cic., *De nat. deor.*, III, 42 : « Carthage, fille d'Hercule ».
(4) Lenormant a suggéré (p. 545) un rapprochement avec שִׁדָּה, Qoh., II, 8; mais il n'est pas du tout certain que ce nom signifie « chanteuse », et il faudrait supposer que Philon avait absolument perdu de vue la forme sémitique de צדון. Il est vrai qu'une confusion aussi forte était le fait de ceux qui rattachaient Σαβαωθ à la racine שבע (Lydus, *De mens.*, p. 111).
(5) *Pediasimus*, 2.
(6) Polybe, V, LXVIII, 9.
(7) *KB.*, I, p. 140; le nom signifie « promontoire de Baal ».

de Zeus Démarous (1), et cependant il a combattu contre Pontos et avec Ouranos, et a même été vaincu dans une première rencontre. Gruppe a proposé de le confondre avec Adod (2); mais il est peu vraisemblable que deux noms *phéniciens* soient identifiés l'un à l'autre comme de simples équivalents. Il faut donc reconnaître à Adod une personnalité distincte. Il est le roi des dieux et certainement Adad dont le rôle prépondérant en Syrie, déjà reconnu par les anciens, se manifeste de plus en plus. Ce sont ces deux personnages qui profitent définitivement des événements avec Astarté la Grande. Gruppe a bâti encore tout un roman sur ces faits. Il suppose qu'un oracle avait promis l'empire au fils d'Astarté, lorsqu'elle serait unie au prince le plus puissant. C'est pourquoi Ouranos l'avait envoyée à Kronos, dans l'espérance que son propre fils le détrônerait comme il avait détrôné son père. Kronos, prévenu, la donne à Déramous, dont personne ne soupçonnait l'illustre origine, et elle enfante Héraclès. Toute cette ingénieuse péripétie est trop arbitraire. Surtout la triade n'a rien d'extraordinaire chez les Phéniciens. Les dieux invoqués dans le traité entre Philippe de Macédoine et Carthage sont groupés trois par trois (3). Enfin Astarté la Grande ne peut être la même qu'Astarté épouse de Kronos; son épithète la distingue suffisamment.

Nous sommes ainsi amené à chercher le sens de toute l'histoire de Kronos. Elle comprend deux phases principales. D'abord Kronos lutte contre Ouranos. C'est un mythe cosmogonique comme nous l'avons dit à propos d'Ouranos. Vainqueur, Kronos se conduit en tyran vis-à-vis de son frère Atlas, de sa fille, et de son fils Sadid. Évidemment il craint d'être détrôné à son tour. Un évhémériste ne pouvait pas dire qu'il dévorait ses enfants, mais l'opinion plus douce était déjà représentée en Crète au temps de Diodore (4); il les faisait disparaître pour ne pas être détrôné. Enfin Kronos consomme sa vengeance sur Ouranos. Dans toute cette partie les noms phéniciens ne manquent pas, mais on y trouve encore plus d'allusions à la mythologie grecque. Il semble qu'à partir de ce moment la fortune de Kronos fléchit. Eusèbe prend soin de nous dire qu'il laisse une lacune. Dans la tra-

(1) C'est du moins l'opinion universelle, à laquelle nous n'osons contredire; cependant précédemment il n'est jamais nommé Zeus. Dans *FHG.*, dont nous suivons le texte, il y a Ζεὺς Δημαροῦ, « Zeus fils de Démarous », et si cette leçon, dont le traducteur ne tient pas compte était autre chose qu'une faute d'impression, nous n'hésiterions pas à la préférer.

(2) En lisant Ζεὺς Δημαροῦς [ὁ] καὶ Ἄδωδος.

(3) Polybe, VII, 9.

(4) Τινὲς δὲ μυθολογοῦσι τῷ Κρόνῳ γενέσθαι λόγιον περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως, ὅτι παραιρήσεται τὴν βασιλείαν αὐτοῦ βιαίως ὁ γεννηθεὶς παῖς. Διόπερ τὸν μὲν Κρόνον τὰ γεννώμενα παιδία πλεονάκις ἀφανίζειν... (Diod., V, 70).

dition grecque Kronos était à son tour précipité dans le Tartare par son fils Zeus. Ici il est ménagé, mais on ne saurait prétendre que le trait est purement phénicien. Diodore connaissait une résiliation volontaire de Kronos (1). Elle n'est pas constatée par notre auteur; mais quand on voit Kronos obligé de sacrifier son fils à son père Ouranos, il semble que c'est une expiation, et c'est peut-être aussi pour expier qu'il entreprend la longue série de ses voyages (2). La troisième génération arrive donc au pouvoir, ici comme en Grèce, mais par le gré de Kronos qui ne pouvait être pour les Phéniciens relégué au rang de simple Titan ou de monarque ridicule. Et à partir de ce moment nous rencontrons, comme en Grèce, mais avec Kronos en plus, les véritables dieux des villes; nous ne sommes plus exclusivement sur le terrain de la mythologie, nous touchons à la religion et au culte, aussi les personnages sont-ils dans l'ensemble plus faciles à identifier et plus phéniciens.

Le Kronos qui voyage, c'est-à-dire dont le culte est répandu dans tout le bassin de la Méditerranée, le Kronos qui immole son fils, est le même dieu que le Milk phénicien et carthaginois. Les Grecs connaissaient aussi ces migrations de Kronos (3). Ce monde phénicien dispersé qui reconnaissait partout le même Kronos avait aussi partout la même Astarté qu'on pouvait qualifier de « grande ». Le nom d'Adad entre pour une proportion considérable dans les noms propres phéniciens dès le temps d'el-Amarna; nous serions très tenté de le reconnaître dans le Baal Khamân, si ce dernier était bien le Baal de l'Amanus. Le Zeus Démarous est une énigme; si c'était Zeus, fils de Démarous, il serait Héraclès, le grand dieu tyrien. A Tyr on trouve une Astarté que nous considérons comme locale. Si elle a parcouru la terre, ne serait-ce pas en compagnie de Kronos qu'elle n'aurait pas quitté? elle installe à Tyr le culte d'un aérolithe; rien n'autorise à révoquer ce trait en doute. Elle porte sur son front une tête de taureau, et ce trait est confirmé par les monnaies. Byblos appartenait avant tout à sa dame, comme le prouve la célèbre inscription de Iehawmélék (4). Nous avons déjà dit que les monnaies attestent

(1) Diod., V, 71.

(2) C'est aussi pour cela qu'il se circoncit ainsi que ses alliés; la circoncision est envisagée ici comme une atténuation de la mutilation; en droit strict Kronos devrait subir la loi du talion. Lydus (*De mensibus*, p. 110, éd. Wuensch) nie que la circoncision fût un rite kronien puisqu'elle est connue des Arabes qui adorent Astarté et non Kronos; mais il atteste par là l'existence de l'opinion contraire. On en concluait que le dieu des Hébreux était Kronos.

(3) Diod., III, 61 : ἀφ' οὗ δὴ μέχρι τοῦ νῦν Χρόνον κατά τε τὴν Σικελίαν καὶ τὰ πρὸς Ἑσπέραν νεύοντα μέρη πολλοὺς τῶν ὑψηλῶν τόπων ἀπ' ἐκείνου Κρόνια προσαγορεύεσθαι. Le frag. de Lydus (*FHG.*, III, p. 571) est relatif à ces voyages d'après Philon.

(4) *CIS.*, ph. 1.

que Béryte était à Poseidon, et c'est aussi là qu'on a découvert les huit Cabires (1). Et c'est aussi à Byblos, fondée par Kronos (17), qu'on retrouve les monnaies du dieu ailé. C'était encore un fait que l'Attique appartenait à Athéné, et l'Égypte du temps se réclamait de Toth.

De tous ces faits une idée assez nette se dégage. L'auteur connaissait assurément les divinités phéniciennes et les lieux spéciaux de leur culte. Chaque ville avait son dieu, rien de plus naturel; la ressemblance entre ces dieux en mettait en relief quelques-uns comme les divinités de la race. Dans Philon ce fait est expliqué par la mythologie, une mythologie adoucie par l'évhémérisme, mais qui rappelle trait pour trait l'explication grecque. Ce rapprochement est-il purement artificiel, dans le but de démarquer les créations de la mythologie grecque, ou est-il le résultat de la sympathie qui poussait les Phéniciens à se les approprier? Dans l'ordre du temps, c'est certainement le syncrétisme qui a précédé; mais il est difficile de dire dans quelle mesure certaines divinités qui se présentent ici sous des noms purement grecs ont été réellement assimilées en Phénicie. Le plus prudent est de ne traiter comme tel que ce qui est reconnu tel pour d'autres raisons.

Le syncrétisme s'est peut-être manifesté par un poème, comme il se reflétait dans les ateliers de monnayage, mais il est douteux que ce poème ait été écrit en phénicien, comme les légendes phéniciennes sont rares lorsque la Grèce envahit, et en tout cas il ne représentait pas une mythologie originale. Un allégoriste a essayé une première explication de ce panthéon composite. Puis vint Philon. Les dieux phéniciens complétés et expliqués par la mythologie d'Hésiode, réduits à la condition humaine et audacieusement présentés comme le type des légendes grecques, voilà toute l'histoire des Ouranides. Peut-être cependant l'instinct était-il infaillible qui revendiquait pour la Phénicie le vieux Kronos; cette part importante de vérité pouvait seule faire admettre une pareille fiction.

(1) Monnaie d'Élagabale, mais nous ne savons que faire des deux mots suivants, Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν, à moins qu'on ne divise les Cabires dans ces deux catégories.

APPENDICES

Tarif de Marseille (*CIS.*, I, 165).

Au musée de Marseille. Trouvé en 1845. La pierre, d'après des analyses très soignées, appartient au littoral africain. Entre le ɪᴠᵉ et le ɪɪᵉ siècle av. J.-C.

1 בת בעל[צפן] ב[עת המש]אתת אש תנ[א האשם אש על המשא]תת עת [ר
הרצ]בעל השפט בן בדתנת בן בד[אשמן והלצבעל]

2 השפט בן בדאשמן בן הלצבעל וה[ברגם]

3 באלף כלל אם צועת אם שלם כלל לכהנם כסף עשרת 10 באחד ובכלל יכן
לם עלת פן המשאת ז ש[אר משקל שלשת מאת 300]

4 ובצועת קצרת ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמם ואחרי השאר לבעל הזבח

5 בעגל אש קרני למבמחסר באטמטא אם באיל כלל אם צו[עת] אם שלם
כלל לכהנם כסף חמשת [5 באחד ובכלל יכן לם על]

6 ת פן המשאת ז שאר משקל מאת וחמשם 150 ובצועת קצרת ויצלת וכן
הערת והשלבם והפע[מם ואחרי השאר לבעל הזבח]

7 ביבל אם בעז כלל אם צועת אם שלם כלל לכהנם כסף שקל 1 זר 2 באחד
ובצועת יכ[ן לם עלת פן המשאת ז קצרת]

8 ויצלת וכן הערת והשלבם והפע[מ]ם ואחרי השאר לבעל הזבח

9 באמר אם בגדא אם בצרב איל כלל אם צועת אם שלם כ[ל]ל לכהנם כסף
רבע שלש זר ---- [על]

10 ת [פן המשאת ז קצרת ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמם ואחרי השאר
לבעל [הזבח]

11 בצ[פר אגנן אם צץ שלם כל[ל] אם שצף אם חזת לכהנם כסף רבע שלשת
זר 2 באחד וכן הש[אר לבעל הזבח

12 ע[ל צפר אם קדמת קדשת אם זבח צד אם זבח שמן לכהנם כסף א --
10 לבאחד -----

13 [ב]כל צועת אש יעמס פנת אלם יכן לכהנם קצרת ויצלת ו[ב]צועת ---

14 [ע]ל בלל ועל חלב ועל חלב ועל כל זבח אש אדם לזבח במנח[ת ב]ל י[כן
לכהנם מנם]

15 בכל זבח אש יזבח דל מקנא אם דל צפר בל יכן לכהנ[ם מנם]

16 כל מזרח וכל שפח וכל מרזח אלם וכל אדמם אש יזבח --

17 האדמם המת משאת על זבח אחד כמדת שת בכתב[ת --

18 כ[ל משאת אש איבל שת בפס ז ונתן לפי הכתבת אש --- בדתנ]

19 ת והלצבעל בן בדאשמן והברגם

20 כל כהן אש יקח משאת בדץ לאש שת בפס ז ונענ[ש --

21 כל בעל זבח אש איבל יתן את כ---ל המשאת א[ש ---

1. Temple de Baʿal [Ṣaphon]. Tarif des redevances qu'ont fixées les personnes préposées aux redevances, au temps [des Seigneurs Ḥilleṣ]baʿal le suffète, fils de Bodtanit, fils de Bod[echmoun, et de Ḥilleṣbaʿal],

2. le suffète, fils de Bodechmoun, fils de Ḥilleṣbaʿal et de leurs collègues.

3. Pour tout bœuf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront dix [pièces] d'argent pour chaque, et pour l'expiatoire, ils auront, en sus de cette redevance, de [la chair d'un poids de trois cents].

4. Et pour le pacifique les abatis (?) et les articulations (?); et les peaux et les jambes (?) et les pieds et le reste de la chair seront pour celui qui offre le sacrifice.

5. Pour un veau dont les cornes n'ont pas encore poussé spontanément ou pour un cerf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront cinq pièces d'argent pour chaque, et pour l'expiatoire ils auront

6. en sus de cette redevance de la chair d'un poids de cent cinquante et pour le pacifique les abatis (?) et les articulations (?); et les peaux et les jambes (?) et les pieds [et le reste de la chair seront pour celui qui fait le sacrifice].

7. Pour un bélier ou une chèvre, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront un sicle d'argent deux zer pour chaque, et pour le pacifique ils auront en plus de cette redevance les abatis (?)]

8. et les articulations (?); et les peaux et les jambes (?) et les pieds [et le reste de la chair seront pour celui qui fait le sacrifice].

9. Pour un agneau ou un chevreau ou pour un faon de cerf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront trois quarts (de pièce) d'argent et ... zer,

10. en sus de cette redevance, les abatis (?) et les articulations (?); et les peaux et les jambes (?) et les pieds et le reste de la chair seront pour celui qui fait [le sacrifice.

11. Pour un] oiseau, domestique ou de vol (?), que ce soit un holocauste ou un purgatoire ou un haruspical, les prêtres auront trois quarts de pièce d'argent, deux zer pour chaque; [et la chair sera pour celui qui offre le sacrifice].

12. Pour un oiseau, s'il s'agit de prémices sacrées, ou s'il s'agit d'un sacrifice de gibier ou s'il s'agit d'un sacrifice de bête engraissée, les prêtres auront en argent dix... pour chaque.

13. Et pour tout pacifique qui sera porté devant la divinité, les prêtres auront les abatis (?) et les articulations (?) et pour un pacifique ...

14. Quant aux libations et quant à la graisse et quant au lait et quant à tout sacrifice qu'un particulier pour sacrifier en offrande ... [les prêtres n'auront rien ...].

15. Pour tout sacrifice que sacrifie un propriétaire de troupeaux ou un propriétaire d'oiseaux, les prêtres n'auront [rien de cela].

16. Tout corps municipal et toute *gens* et toute confrérie religieuse et tous les particuliers qui sacrifieront ...

17. Ces particuliers la redevance pour chaque sacrifice selon qu'il est statué dans l'édit ...

18. Toute redevance qui n'est pas statuée sur cette table, il sera donné selon l'édit qui [... a été fixé par Hillesba'al fils de Bodtanit

19. et Hillesba'al fils de Bodechmoun, et leurs collègues.

20. Tout prêtre qui prendrait une redevance en transgression de ce qui est statué sur cette table, sera mis à l'amende ...

21. Tout offrant d'un sacrifice qui ne donne pas le ..... de la redevance qui ...

1) Le dessus des lettres de צפן est caché par la cassure; cependant la restitution est très probable. Il s'agit d'un Baal spécial, cf. Ex., XIV, 2, 9. Selon toute vraisemblance, c'était un Baal de la côte phénicienne. Soit que le temple ait été élevé à Carthage ou à Marseille, il s'agit donc d'un culte transporté de la mère-patrie à l'étranger. — Le mot בעת ne se lit pas, mais a été emprunté avec certitude à n° 167. Le sens de *tarif* se dégage du contexte; un rapport satisfaisant existe avec l'arabe *bâ'a*, باع, « faire un contrat, stipuler », d'où le sens de « vendre ». — משאת pour *mansa'at* (en hébreu de נשא) signifie d'après l'étymologie « la charge » (ici le pluriel). On serait tenté de traduire « les parts » comme Gen., XLIII, 34, mais le mot s'entend surtout ici de ce qui est dû aux prêtres. Il vaut donc mieux traduire « redevances » (sacrées) comme Ez., XX, 40. — Ce qui manque a été bien suppléé par les éd., en partie d'après le n° 167, surtout d'après le n° 175 où il est question de dix personnes préposées aux choses saintes. Il s'agit sans doute d'un comité de ce genre. — נשא, « fixer, poser » par exemple une statue, doit être lu au pluriel; on sait que le phénicien n'écrit jamais dans ce cas le *waw* non plus que le *iod* à l'état construit, écriture très défective. — ר suppléé d'après l'analogie d'autres cas est probablement l'abrégé de רבן, pluriel de רב; ר pour רב se rencontre ailleurs, n°s **132** 1, **170** 1; c'est une abréviation analogue à celle des Juifs pour désigner leurs docteurs. — Les éd. remarquent que les noms des suffètes se retrouvent dans les grandes familles carthaginoises qui fournissaient des suffètes; il est probable que ces magistrats remplissaient cette charge à Carthage et non à Marseille.

2) והברנם est suppléé avec certitude d'après la ligne 19. Cette formule rappelle celles des monnaies des Hasmonéens. Les collègues ne pouvaient pas être d'autres suffètes, puisque ces derniers n'étaient que deux, mais le grand conseil de cent quatre membres ou le sénat; cf. ARIST., *Polit.*, II, VIII, 2.

3) Trois sortes de sacrifices, placés sur le même pied s'il s'agit de la rétribution en argent due au prêtre. Mais il ne sera jamais question du שלם כלל pour l'attribution d'une part de la victime soit à l'offrant, soit au prêtre, et ce sacrifice n'est pas mentionné dans le n° 167 où il n'est pas question de redevance en argent au moins pour les victimes considérables. Il est vrai qu'à la ligne 11, ce sacrifice est en tête d'un passage qui se termine par la mention de la chair de la victime, mais on s'explique bien une tournure globale pour ce cas particulier, pour éviter des répétitions. Il ressort nettement de ces faits que le שלם כלל est un holocauste, un sacrifice où toute la chair est consumée, et non point une sorte d'amphibie comme le proposent les éd. : « *si propositum spectes, ad classem sacrificiorum dictorum šelamim pertinuit, si formam, holocaustum fuit* ». Il y a contradiction dans les

termes, car il était de l'essence du *šalem* de réserver de la viande pour la manducation. Dans le sacrifice צועת une partie de la chair va au prêtre, une partie à l'offrant. Le tarif n'avait pas à mentionner ce qui devait être brûlé, car c'était l'objet d'une ordonnance d'ordre sacerdotal probablement présupposée et que le prêtre n'avait aucun intérêt à enfreindre au détriment de l'offrant. Ce sacrifice est donc le sacrifice ordinaire de communion, le זבח שלמים des Hébreux, comme les éditeurs l'ont très bien vu. Mais il en résulte que les Phéniciens ne donnaient donc pas à ce sacrifice le nom de שלם, et par conséquent ce mot devra avoir un autre sens dans le mot composé שלם כלל. Que peut être dès lors le כלל? La grande majorité, les éd., Lidzbarski, répondent : un holocauste, comme l'hébreu כליל. Cette traduction est certainement fausse dans notre contexte, puisque le prêtre aura le droit de prendre un poids de viande déterminé. La partie n'est pas indiquée, et peu importe à l'offrant puisqu'il ne reçoit rien dans notre tarif, ni dans la partie du nº 167 qui existe encore. Dès lors ce sacrifice répond au *pro peccato* ou *pro delicto* des Hébreux. A vrai dire, rien n'indique qu'il soit expiatoire, mais il rentre du moins dans la même catégorie, quant à la disposition de la victime. D'ailleurs est-il exact que le כליל hébreu signifie « holocauste » ? Dt., XXXIII, 10 est sans signification précise. Dans Ps. LI, 21, עולה וכליל, « holocauste et כליל », on dirait bien plutôt qu'il s'agit de deux sacrifices distincts. Ils sont identifiés, dit-on, I Sam., VII, 9, עולה כליל, où on voit le sens adjectival primitif (Ges. [13]). Mais il s'agit d'un agneau pour tout un peuple : était-ce le cas — l'unique — de dire qu'on le consume tout entier? Les LXX ont σὺν παντὶ τῷ λαῷ et Klostermann a très bien vu qu'ils ont lu לכל יל comme une abréviation pour לכל ישראל, « pour tout Israël ». Le sens d'« holocauste » convient-il mieux aux deux autres textes, Dt., XIII, 17 et Jud., XX, 40? Oui, à condition d'insister sur le sens de « combustion » : ce sont deux villes qui sont brûlées; en particulier Jud., XX, 40, כליל העיר, le sens de « sacrifice » est bien moins naturel que celui d'« incendie ». Nous pensons qu'il faut songer à une forme secondaire de la racine קלה, commune à tous les idiomes dans le sens de « brûler ». L'alternance de כ et de ק n'est pas impossible, d'autant qu'à côté de *qalû*, « brûler », prés. *iqallu*, l'assyrien a *kalu*, « magicien, prêtre » (cf. le minéen شوح, « prêtre », et l'arabe شوّح, « brûler »). Dès lors le כלל sera un sacrifice igné, et en effet dans le *pro peccato* l'action du feu entre nécessairement, tandis qu'elle n'est qu'accessoire dans le sacrifice pacifique ou de communion. Le שלם כלל sera le sacrifice igné complet, car שלם ne signifie pas seulement « être en paix », mais « être achevé, complet », soit en hébreu, soit en araméen, soit en assyrien. Quant à l'étym. de צועת, elle paraît se rencontrer dans l'éthiop. צוע, « appeler, inviter à un festin » (cf. I Cor., X, 27, « invoquer »). Et le mot normal pour sacrifier en éth. est כרע, moins éloigné de צועת que le شوح minéen. Dans ces trois sortes de sacrifices, les prêtres ont droit à un salaire fixe, équivalant sans doute à leur peine, de dix pièces d'argent. Dix est écrit en toutes lettres suivi du chiffre phénicien pour dix; au contraire la valeur de la pièce n'est pas indiquée. Les éd. ont pensé avec raison qu'il fallait sous-entendre le mot שקל, « sicle », comme Gen., XX, 16; mais faut-il lui donner la même valeur qu'au sicle hébreu (14^{gr} 55)? cela est du moins fort douteux : la somme serait exiguë. Dans le tarif de Carthage, il n'est pas question de cette redevance fixe, mais les peaux reviennent au prêtre et non à l'offrant, comme chez les Hébreux (Lev., VII, 8). Il semble donc que la peau n'était pas brûlée, même dans l'holocauste. — Après la mention de cette redevance il n'est plus question du שלם כלל; en cas de כלל le prêtre a en plus (עלת פן, comme l'hébreu על פני, Ex., XX, 3; Num., III, 4; Job, XVI, 14) un certain poids de chair.

Les éd. ont sagement conjecturé que ce poids devait être le double de celui que le prêtre prélevait sur un veau, l. 6, de même que la redevance en argent. Là encore ils suppléent *sicle,* ce qui donnerait la somme dérisoire d'environ 10 livres (l. 36) et pour un veau, de 5 livres. Il vaut donc mieux supposer qu'il s'agit ici d'une unité de poids plus forte, que tout le monde connaissait et qu'il n'était pas plus nécessaire d'énoncer en matière de poids que le sicle quand il s'agissait d'argent. On ne dit pas ce qu'on fait du reste, mais il ne devait pas revenir à l'offrant puisque cela n'est pas dit comme pour le sacrifice de צועת. Dans ce dernier cas le partage est énoncé.

4) Le prêtre a קצרת et יצלת. Les deux mots sont au pluriel; leur sens est impossible à préciser quoique les racines soient usitées dans les autres idiomes. קצר, en hébreu, « couper, abattre », indiquerait les abatis, terme employé soit pour désigner la tête, le cou, les ailerons, les pattes de volaille, soit, s'il s'agit de grosses bêtes de boucherie, la peau, la graisse et les tripes. יצלת se rattache au syriaque ܨܠܥܐ, « articulation », en hébreu אצל, « côté ». Il est peut-être question, sinon des articulations proprement dites, du moins des parties connexes. Nous notons que la traduction est purement étymologique dans les deux cas. Comme il n'est pas dit ici « en plus du poids de 300... », il semble que dans le צועת le prêtre n'avait rien de plus que les קצרת et les יצלת. — Le verbe יכן est au parf. consécutif (pluriel) comme en hébreu. — ערת, plutôt au singulier, puisqu'il s'agit d'un seul animal, « peau », hébr. עור. — שלבם ou אשלבם (n° 167) ne doit pas être éloigné de שלבים, « les tiges » ou « les montants » qui figurent I Reg., VII, 28 s.; ce sont donc les jambes ou les cuisses, assez naturellement avant פעמם, « les pieds » (cf. hebr. . — אחרי ne pouvant être écrit pour l'état construit comme l'hébr. אחרי, on peut supposer avec LID. un substantif singulier (cf. hebr. אחרית), « ce qui demeure » de la chair après que tous les prélèvements ont été faits. Peut-être la peau, les jambes et les pieds sont-ils nommés spécialement, parce qu'on aurait pu les comprendre parmi les abatis. — L'offrant est nommé « le maître » ou « le propriétaire du sacrifice », comme en sabéen بعل ذبحن (Hommel, *Sud.-ar. Chrest.,* p. 25) et en assyrien *bel niqi.* C'est à lui qu'appartient l'initiative et que doit revenir le mérite.

5) Il s'agit maintenant de deux victimes inférieures, le veau et le cerf. Le veau est déterminé par l'état de ses cornes; קרני, « ses cornes », le suffixe est écrit. Les éditeurs ont lu במבמחסר. מחסר pour signifier « manque » est bien rattaché à la racine חסר; l'accumulation des trois prépositions בכב, « dans l'état de », n'a pas d'analogie en hébreu, mais se retrouve en phénicien : לכבחיי, « pendant sa vie », n° 46. Mais il est douteux qu'il y ait une lettre entre ה et ר. באכדכבא demeure impénétrable. Les éditeurs comparent le grec ἀτμητός, *non castratus.* Le veau serait donc distingué, soit du taureau, soit du bœuf. Il faut supposer que les Carthaginois ont emprunté une forme vulgaire ἀτομητός — ou encore un mot berbère (LID.?). — Le grec αὐτομάτως, « naturellement », est du moins plus voisin. איל, « cerf », hébr. אַיָּל, comme l'a vu Munk. Clermont-Ganneau l'a démontré très solidement (*L'imagerie phénicienne,* p. 69 ss.), en montrant que le parallélisme de l'inscription excluait le bélier (hébr. אַיִל) qui revient sous la forme יבל. Les parcs sacrés permettaient de se procurer facilement des cerfs qu'on élevait presque comme des animaux apprivoisés. Le prix fixe est de moitié, le prélèvement de la chair en cas de צועת fixé à 150...; les autres dispositions sont les mêmes que pour un bœuf.

7) Nous passons au petit bétail. Il s'agit d'abord des animaux de pleine croissance, espèces ovines et caprines, avec cette particularité qu'en hébreu עז signifie

toujours « chèvre », non bouc, tandis que יובל, d'après la tradition hébraïque (*Targum* de Jos., VI, 4 ss.), signifie seulement « bélier ». Il est à noter que cette tradition relative à la corne du jubilé, litt. du bélier, reçoit ici une précieuse confirmation. Quelques-uns (Renan, etc.) proposent ici le sens de bouc pour réserver celui de bélier à איל, l. 5, mais sans aucun fondement. On peut supposer que l'usage avait prévalu de sacrifier le bélier et la chèvre plutôt que la brebis et le bouc, ou que יבל et עז désignent d'une façon générale les individus de pleine croissance dans les deux espèces, pour abréger. — Ici, à propos du droit fixe, le sicle est mentionné, ce qui justifie la supposition qu'on en fait l. 3 et l. 5; à ce sicle on ajoute deux זר, monnaie de valeur inconnue. — A partir de cet endroit, les victimes ayant diminué d'importance, les prêtres n'ont plus rien de spécial dans le כלל; indice nouveau de la distinction des catégories. Les parts en cas de צועת demeurent les mêmes.

9) Il s'agit maintenant de victimes très jeunes, agneaux, chevreaux, et petits de איל qui décidément ne peut être un bélier, puisque l'agneau est mentionné. אמר, mot araméen, employé par les Galiléens (*Talm. Bab.*, tract. *Erubin*, fol. 58 a), d'après les éd., en assyrien *immeru*, « agneau », étym. inconnue. צרב איל dans ce contexte ne peut signifier que des « faons ». Halévy (*ap. ed.*) compare צריב, « mûr » (*Talm. Bab.*, tract. *Betsa*, fol. 7 a), synonyme de גמול, « sevré ». On peut aussi songer à l'assyrien *sirpu* ou *sirbu*, « laine peinte », à cause de la couleur tachetée des faons (d'autres essais sont cités *Imagerie phénicienne*, p. 75). — Le tarif baisse encore : trois quarts de sicle et un nombre de זר que la lacune ne permet pas de déterminer.

11) La première lettre manque, elle est suppléée d'après l'analogie des victimes précédentes. Quoique la deuxième lettre soit entamée, elle paraît bien un צ; il est très naturel qu'il soit ici question de la moindre des victimes animales, les oiseaux. Le mot ne se trouve en hébreu à propos des sacrifices que pour la purification des lépreux (Lev., XIV, 4 ss.); d'ailleurs les seuls oiseaux admis étaient les tourterelles et les colombes ou pigeons. Ils ne figurent pas parmi les victimes du sacrifice pacifique, et aussi ne voyons-nous pas ici qu'il soit question de צועת, mais dans les holocaustes (Lev., I, 14-17) et les sacrifices expiatoires, comme offrande des pauvres (Lev., V, 7 ss.; XII, 8). Il est ici question de deux sortes d'oiseaux. אגנן se rapproche facilement de la racine גנן, « protéger, clore », d'où גן, « jardin », de sorte qu'on arrive à l'idée d'oiseau domestique (éd.) ou du moins de volière. צץ paraît plus qu'une simple épithète, puisque le n° 167 porte בצץ, comme si c'était une autre sorte de victimes. צץ est douteux, il n'est même pas certain qu'il soit équivalent de ציץ, en hébreu, « fleur ». Le sens de « plumes » (Jer., XLVIII, 9) est fort incertain.

שלם כלל avec le sens d' « holocauste » n'a rien d'étonnant. שצף, éd. : *haruspicinum*, après cependant avoir noté le rapport avec שצף, « inondation de colère ». Il s'agit plutôt d'un sacrifice expiatoire. L'oiseau est spécialement propre chez les Sémites à purger de graves impuretés, celle de la veuve chez les Arabes, du lépreux chez les Hébreux. חזת semble, au contraire, renfermer l'idée de divination, d'haruspice; cf. חזה, « voir », en hébreu; la racine existait peut-être en phén., cf. le nom propre, חזיעבם. L'honoraire du prêtre est de trois quarts de sicle et deux זר pour chaque. La chair appartient à l'offrant, *positis ponendis*, puisque dans le cas d'holocauste il ne restait rien; cela pouvait fort bien se sous-entendre. Le partage eût donné un résultat insignifiant.

12) On pourrait croire qu'il ne s'agit plus ici de victimes à immoler, ce qui s'indiquait par ב, mais d'autres offrandes, על, comme l. 14 et n° 167 l. 9 et 10; il se peut aussi qu'on ait voulu varier le style. קדמת semble répondre pour le sens aux « prémices », en hébreu בכורים; la racine קדם, « être en avant », peut facilement

donner ce sens. On ne saurait dire si ce mot avec son adjectif est au sing. ou au plur. צד doit signifier du « gibier » (Lid.), comme l'hébreu ציד ; comme parallèle שמן. ordinairement traduit par « huile », mais qui peut signifier un « animal gras ». On pourrait aussi prendre צד dans le sens de l'hébreu צידה, « provision de bouche » ; il serait question des céréales et de l'huile. Mais il est difficile de s'expliquer alors le mot זבח. — La redevance au prêtre est de dix pièces d'argent. Ce ne peut être que de très petite monnaie. Les éd. restituent [אג]רת, d'après Ewald, en comparant אגורת כסף (I Sam., II, 36) qu'on assimile à גרה, mais sans que ce soit certain. En tout cas, la lacune ne peut comprendre que deux lettres.

13) Il semble au premier abord qu'il y ait ici une prescription générale et comme une récapitulation ; les éd. ne s'étonnent pas de cette redondance. Mais on verra qu'il s'agit bien plutôt de points particuliers, soit d'après le cérémonial usité, soit d'après la qualité de l'offrant. Le mot צועת revient deux fois et les éditeurs ont pensé qu'il était donc susceptible de deux acceptions. Il est plus naturel de supposer que la seconde partie de la phrase supposait la situation contradictoire : 1er cas, la victime est portée devant les dieux ; 2e cas, elle n'est pas portée... Dans ce second cas, les prêtres n'auront sans doute pas ce qu'ils ont dans la première, d'après les règles posées ci-dessus, les קצרת et les יצלת. עמס est traduit par Lid. « porter » (*tragen*), en réservant cependant le sens propre liturgique du mot. Il peut aussi signifier « soulever » ; serait-ce un acte cultuel analogue à l'agitation de certains morceaux de la victime caractérisée chez les Hébreux par הֵנִיף ? D'ailleurs dans le sacrifice ordinaire des Hébreux on ne plaçait sur l'autel que ce qui devait être brûlé, c'est-à-dire peu de chose ; peut-être obtenait-on que tout le sacrifice fût spécialement consacré aux dieux par un acte du prêtre qui prenait alors le maximum d'honoraires. בעת est sans doute une préposition formée comme עלת. On peut donc supposer que chez les Phéniciens comme chez les Hébreux l'immolation, זבח en hébreu, צועת en phén., avait parfois un caractère profane. Dans ce cas la victime n'était pas présentée au dieu et le prêtre n'avait rien. Mais il fallait le dire, et il semble en effet que cette partie du tarif a en majeure partie pour but de restreindre les droits des prêtres.

14) La lecture de la fin de la ligne ne paraît pas être ce que le *Corpus* marque. Avant la cassure on voit bien la moitié du ה et il est juste de suppléer ה ; mais on met aussitôt après י (également dans Lid.), en suppléant dans le *Corpus* non pas dans Lid.) יכן לכהנם, « les prêtres auront... » ; or c'est bien י qui paraît dans l'autre bord de la cassure, mais l'intervalle est justement suffisant pour בל, comme à la ligne 15 : « les prêtres n'auront pas ». Et en effet on semble dire ici expressément que le sacrifice est fait par un « particulier », אדם, en offrande ; peut-être dans ce cas les prêtres devaient se contenter de la partie des objets qui n'était pas consommée par le sacrifice, sans redevance en argent, ou peut-être n'avaient-ils rien du tout. Quant à ces objets, l'étym. de בלל indique seulement une chose humide. Il n'est pas du tout sûr qu'il faille y voir une offrande mêlée d'huile (*W. R. Smith*) parce que le Lev., VII, 10, prévoit une מנחה בלולה בשמן, « un sacrifice arrosé d'huile ». Nous retenons le sens général de *libum* (éd.), « libation » ; mais comme en latin avec le sens spécial d'offrande de vin, la libation par excellence (Lid., *Misch[opfer]*).

חלב est à entendre une fois dans le sens de « lait », une autre fois dans le sens de « graisse » ; en hébreu חָלָב et חֵלֶב.

15) La ligne est complétée d'après le no 167, l. 6. Les éd. entendent דל dans le sens de « pauvre » ; ceux qui n'avaient ni troupeaux ni oiseaux ne devaient rien donner au prêtre : sens peu satisfaisant. La grande inscription de Carthage expliquée par

M. Berger a fait reconnaître pour דל le sens de « avec »; et M. Clermont-Ganneau a aussitôt proposé d'en faire l'application à notre inscription (*Recueil d'Arch. or.*, III, p. 8); « ce serait le cas des παραδώμια, qui, interdits dans certains sanctuaires grecs, pourraient être licites chez les Carthaginois ». Le même savant a rendu encore plus net le sens de דל en citant (*loc. laud.*, p. 24) דל שם נעם, « de bonne mémoire ». L'étym. demeure douteuse; aux conjectures proposées par Clermont-Ganneau on pourrait joindre l'araméen דלל, au paël, « rendre propre, spécifique », qui va plus directement que דלה, « pendre, dépendre ». Lorsque le propriétaire lui-même fait le sacrifice, il n'est rien dû au prêtre. Comme il serait étrange que cette ingérence des laïcs s'étendît même à la combustion de la victime sur l'autel, et qu'un droit serait dû au prêtre dans le cas contraire, il semble que le mot זבח doive être restreint ici au sens d' « immolation » et d' « immoler ». Ce serait le droit pour tout le monde d'immoler son bétail sans l'ingérence des prêtres et par conséquent sans en faire un sacrifice proprement dit, tout en l'immolant dans le temple pour faire un festin religieux. Chez les anciens Sémites, du moins chez les nomades, toute immolation de bétail était un sacrifice; plus tard on distingua l'immolation profane et le sacrifice rituel (Deut., XII, 15); serait-il ici question d'une distinction semblable? — La ligne devait se terminer par un blanc, comme la ligne 6 du n° 167.

16) On passe à un nouvel ordre d'idées. Il s'agit des corps constitués qui offrent un sacrifice; ils ne devront payer que comme un seul offrant. Le mérite d'avoir reconnu le vrai sens de ces deux lignes 16 et 17 appartient à M. Clermont-Ganneau (*Recueil*, III, p. 25 ss.). Il est inutile de rappeler les essais de tout genre tentés auparavant. Le *Corpus* avait encore donné la solution la plus plausible : l. 16 : — « *Omnis indigena et omnis incola et omnis parasitus deorum et omnes homines qui sacrificabunt...* [*dabunt*], l. 17 : — *homines illi tributum pro singulo sacrificio, secundum id quod positum est in scripto...* » Non seulement cette traduction rendait mal le sens des trois mots difficiles de la ligne 16, mais en les entendant comme des individus, elle enlevait à ce passage sa raison d'être, il allait de soi que chacun devait payer pour son sacrifice. Clermont-Ganneau a découvert dans l'inscription de Maktar le sens de « corps, collège », ou « assemblée » pour מזרח, et n'a pas tardé à reconnaître que ce sens convenait bien ici. Le corps entier ne paye que comme une seule personne. D'ailleurs l'étym. de מזרח demeure douteuse. Il ne semble pas qu'on puisse l'isoler de אזרח, « l'indigène », dont il est précisément question à propos du sacrifice de la Pâque, Ex., XII, 19, 48. Nous rapprocherions volontiers ces deux mots dont les consonnes radicales sont זרח, de l'assyrien *zarâtu*, qui signifie « tente » ; comme en arabe la tente indique la famille, ceux qui appartiennent au même groupe; le ח tombe très souvent en assyrien, et sa présence en ce cas est indiquée par l'éthiopien *ṣerḥ*, correspondant d'ailleurs à l'hébr. צריח (Jud., IX, 46), araméen צריחא, « hypogée ». Si l'assyr. se prononce *za* et non *ṣa*, ce qui n'est pas absolument certain, l'analogie existerait surtout entre l'hébreu et l'assyrien. — שפח aurait dû, semble-t-il, être mieux compris, mais c'est encore Clermont-Ganneau qui l'a le premier rapproché du sacrifice de clan, זבח משפחה de David (I Sam., XX, 6 et 29; cf. LXX), déjà cependant bien connu. — Le מרזח אלם doit donc être, lui aussi, un collège. Au lieu de s'arrêter au sens hébreu admis de מרזח, « clameur », qui avait suggéré à Hoffmann pour notre endroit le sens de περιδόητος, Clermont-Ganneau a rappelé que d'après la tradition hébraïque il s'agissait d'un festin, soit qu'il ait un caractère joyeux comme dans Amos (VI, 7), soit qu'il ait un cachet funéraire (Jer., XVI, 5). Ce savant ajoute : « Je crois que, dans notre tarif, le *mirzah-elim*, littéralement : « *mirzah* de dieux », c'est-à-dire « *mirzah* divin », désigne également un festin sacré ou, plus exactement, le groupe

des convives qui y prenaient part. Si cette vue est juste, nous aurions là, sous sa forme originale, la mention de ces fameuses *syssities* des hétairies, ces clubs de Carthage qui, comme nous l'apprend Aristote (*Pol.*, II, 113), jouaient un rôle si considérable, aussi bien religieux que politique et mondain, dans la vie punique » (*loc. laud.*, p. 29). — Il s'agit ensuite de tout autres associations en vue d'un sacrifice, qui étaient considérées comme légitimes. Le pluriel אדרכם indique assez naturellement un groupement.

17) Il est sous-entendu *donneront*, qui devait se trouver à la fin de la ligne précédente mutilée. — הנית, pronom, « eux », ou bien comme ici pron. demonstr., « ces », plur. de הא. — מדת, « mesure », se prête à la combinaison למדת phén. 319 ou כמדת comme ici, « selon que ». — שת, part. passif. de שית, comme le montre encore mieux la ligne suivante. — הכתבת, « l'écrit », n'est pas clair. Il ne s'agit pas du tarif lui-même qui va être dénommé פס, l. 18, ni de ce que les éd. nomment le tarif général, de la ligne 18. Clermont-Ganneau n'a pas insisté sur ce point, il traduit : « sur le pied du tarif établi dans l'inscription ». S'il s'agissait de notre inscription, il suffisait de dire que les corps constitués paieraient comme pour un seul sacrifice, l'unité du sacrifice constituant l'unité de l'offrant. Il est donc fort possible que l'on soit renvoyé ici, non pas au tarif général, mais à un tarif spécial pour les confréries.

18) איבל, double négation, אי et בל. — פס ne peut être que la table de pierre analogue à l'aram. פס, « surface ». La « tunique », פסים, de Joseph (Gen., XXXVII, 3) et celle de Thamar (II Sam., XIII, 18) ne seraient-elles pas réellement des tuniques de couleurs variées par plaques cousues, comme on en voit encore en Palestine? — נתן doit être un niph'al, puisque le phén. dit au parf. יתן, non pas נתן comme en hébreu (éd.). La table ne prévoyait pas tous les cas, pour les autres on renvoyait au tarif fixé par les personnages dont les noms suivent. La raison de notre table est donc soit de donner les cas les plus fréquents de sorte que pratiquement elle pouvait suffire, soit d'établir des mesures nouvelles pour les cas cités, les choses demeurant en l'état pour le reste. La première opinion est plus probable à cause de l'étendue des cas visés; mais ce qui pourrait insinuer un changement, c'est que par exemple dans le n° 167 les peaux vont aux prêtres.

19) Le ת qui commence la ligne permet de restituer בדתנת; c'est le nom du père du premier suffète, ligne 1. Le second personnage nommé a le même nom et le même père que celui des lignes 1-2. Il semble donc que ce soient les deux mêmes personnes, énumérées dans le même rang. Le titre de suffète manque, ainsi que les deux grands-pères; mais cela même est une preuve d'identité, on pouvait plus facilement glisser sur un état civil déjà établi que s'il s'agissait d'autres suffètes antérieurs. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à l'opinion de Munk et d'Halevy enregistrée par le *Corpus*, que les suffètes nommés en premier lieu marquent le temps de la composition de la table; les derniers, d'autres plus anciens, auteurs du tarif. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que la date de l'inscription ne soit pas mentionnée : c'est un extrait du tarif général, elle est du temps marqué lignes 1 et 2.

20) Il ne reste plus qu'à stipuler des pénalités contre ceux qui ne se conformeront pas au tarif. Les prêtres d'abord : ils peuvent être tentés de prendre plus. בדץ lecture certaine; sens assez naturel de « en plus, en dehors de » (éd. *porter*); les éd. ont rapproché de דוץ avec le sens de « sauter, passer par-dessus ». L'assyrien offre באץ (*HW.*), prés. *idas*, « traiter injustement », qui est probablement l'évolution de la même racine (Del., *Prolegomena*, p. 65). Le sens de « transgression » serait inter-

médiaire. Dans ce cas le prêtre sera soumis à une amende, ענש (cf. Ex., xxi, 22), dont le montant était sans doute indiqué dans la lacune.

21) La première lettre est פ, mais sans doute par erreur pour כ. « Tout offrant qui ne donne pas... » כ---ל, mot difficile à suppléer. La première lettre est bien un כ et la dernière ל plutôt que ת; entre les deux il y a place pour trois lettres; la seconde n'est ni ס (כסף) ni ל (כל) d'après les éd. et cela paraît très juste.

Inscription d'Echmounazar (*CIS.*, I, 3).

Au Louvre. Le sarcophage d'Echmounazar a été trouvé en 1855 dans la nécropole de Sidon. Le plan du tombeau est reproduit dans *CIS.*, I, p. 10 s.

1 בירח בל בשנת עסר וארבע ⌒ /// / למלכי מלך אשמנעזר מלך צדנם
2 בן מלך תבנת מלך צדנם דבר מלך אשמנעזר מלך צדנם לאמר נגזלת
3 בל עתי בן מסך ימם אזרם יתם בן אלמת ושכב אנך בחלת ז ובקבר ז
4 במקם אש בנת קנמי את כל ממלכת וכל אדם אל יפתח אית משכב ז ו
5 אל יבקש בן מנם כ אי שם מנם ואל ישא אית חלת משכבי ואל יעם
6 סן במשכב ז עלת משכב שני אף אם אדמם ידברנך אל תשמע בדנם
כ כל ממלכת ו
7 כל אדם אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית חלת משכבי אם אש
יעמסן במ
8 שכב ז אל יכן לם משכב את רפאם ואל יקבר בקבר ואל יכן לם בן וזרע
9 תחתנם ויסגרנם האלנם הקדשם את 'מלך' אדר אש משל בנם לק
10 צתנם אית ממלכת אם אדם הא אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית
11 חלת זו אית זרע ממלכת הא אם אדמם המת אל יכן לם שרש למט ו
12 פר למעל ותאר בחים תחת שמש כ אנך נחן נגזלת בל עתי בן מס
13 ך ימם אזרם יתם בן אלמת אנך כ אנך אשמנעזר מלך צדנם בן
14 מלך תבנת מלך צדנם בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם ואמי אמעשתרת
15 כהנת עשתרת רבתן המלכת בת מלך אשמנעזר מלך צדנם א 'ש' בנן אית בת
16 אלנם אית [בת עשתר]ת בצדן ארץ ים וישרן אית עשתרת שמם אדרם
ואנחן
17 אש בנן בת לאשמ[ן שר] קדש ען ידלל בהר וישבני שמם אדרם ואנחנן
אש בנן בתם
18 לאלן צדנם בצדן ארץ ים בת לבעל צדן ובת לעשתרת שם בעל ועד יתן
לן אדן מלכם
19 אית דאר ויפי ארצת דגן האדרת אש בשד שרן למדת עצבית אש פעלת
ויספננם
20 עלת גבל ארץ לכננם לצדנם לעלם קנמי את כל ממלכת וכל אדם אל יפתח
עלתי
21 ואל יער עלתי ואל יעמסן במשכב ז ואל ישא אית חלת משכבי לם יסגרנם
22 אלנם הקדשם אל ויקצן הממלכת הא והאדמם המת וזרם לעלם

L'inscription se divise en deux parties; la seconde commence au milieu de la l. 13, באנך. La première partie est gravée deux fois à l'extérieur du sarcophage; sur la poitrine du couvercle et sur le sarcophage dans le contour du creux où reposait la tête; la deuxième partie n'est que sur la poitrine.

Il y a quelques variantes et quelques erreurs qui montrent que le lapicide n'a pas été très diligent.

Première partie. [1] Au mois de Boul, en l'an quatorzième du règne du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, [2] fils du roi Tabnit, roi des Sidoniens, le roi Echmounazar, roi des Sidoniens, a parlé ainsi : J'ai été retranché [3] avant le temps, au milieu du tissu de jours prospères, orphelin, fils d'une veuve, et je suis couché dans ce sarcophage et dans ce tombeau, [4] au lieu que j'ai bâti. J'adjure toute personne royale et tout particulier qu'il n'ouvre pas ce lit de repos et [5] qu'il n'y cherche pas des vases [précieux], car on n'y a pas placé de vases [précieux], et qu'il n'enlève pas le sarcophage de mon lit de repos, et qu'il ne me [6] transporte pas ⸢de⸣ ce lit de repos sur un second lit de repos. Même si des gens te parlent, n'écoute pas leurs mensonges! Car toute personne royale ou [7] tout particulier qui ouvriraient sur ce lit de repos ou s'ils enlevaient le sarcophage de mon lit de repos, ou s'ils me transportaient dans ce [8] lit de repos, qu'ils n'aient pas de lit de repos avec les Rephaïm, et qu'ils ne soient pas ensevelis dans un tombeau et qu'ils n'aient pas de fils ni de postérité [9] à leur place, et que les dieux saints les enferment avec le ⸢roi⸣ Adar qui domine sur eux pour [10] extirper cette personne royale ou ce particulier qui ouvrirait sur ce lit de repos ou qui enlèverait ce [11] sarcophage. Et quant à cette race royale ou à ces particuliers, qu'ils n'aient pas de racine en bas ni [12] de fruit en haut, ni d'éclat parmi les vivants sous le soleil. Oui, c'est moi, infortuné, qui ai été retranché avant le temps, au milieu du tissu [13] de jours prospères, j'étais orphelin, fils d'une veuve.

Deuxième partie. Oui, c'est moi Echmounazar, roi des Sidoniens, fils du [14] roi Tabnit, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, et ma mère Amastarté, [15] prêtresse d'Astarté notre dame, la reine, fille du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, qui avons bâti les temples [16] des dieux, le temple d'Astarté, à Sidon, dans la région maritime, et nous y avons conduit Astarté en grande pompe (?); et c'est nous [17] qui avons bâti un temple à Echmoun, prince très saint, à la source Idlal dans la montagne, et nous l'y avons installé en grande pompe (?) ; et c'est nous qui avons bâti des temples [18] aux dieux des Sidoniens à Sidon, dans la région maritime, un temple au Baal de Sidon, un temple à Astarté du nom de Baal. Et de plus le Seigneur des rois nous a donné [19] Dor et Iapho, splendides pays de froment qui sont dans la plaine de Saron, à cause des hauts-faits [20] que j'ai accomplis, et il les a ajoutés au territoire du pays afin qu'ils soient aux Sidoniens à jamais. J'adjure toute personne royale et tout particulier qu'il n'ouvre pas sur moi [21] et qu'il ne me mette pas à nu, et qu'il ne me transporte pas dans ce lit de repos et qu'il n'enlève pas le sarcophage de mon lit de repos, pour que ces dieux saints ne les enferment pas, et qu'ils n'extirpent pas cette personne royale ou ces particuliers et leur race à jamais.

1) למלכי probablement infinitif avec *iod compaginis* (LID.).

2) La prononciation de תבנת est inconnue. Ce n'est pas le Tennes de Diodore dont le nom s'écrivait plutôt en commençant par תנ d'après les monnaies que lui attri-

bue Babelon (*Les Perses Achéménides*, CLXXXI ss.). תבנת peut très bien venir de בנה, comme l'assyrien *nabnêtu*, *tabnû*, « rejeton » ; ce serait un nom hypocoristique.

3) בל עתי ; cf. Eccle., VII, 17. — בן pour בין avec Clermont-Ganneau dans *CIS.*; cf. Neh., V, 18. מסך est très controversé. La racine סכך peut très bien avoir le sens de « tisser » ; cf. Ps. CXXXIX, 13, et מָסָךְ, « rideau » ; c'est une pensée analogue à celle du cantique d'Ezéchias, ℣. 12. — אדרם ne peut être qu'une épithète de « jours ». Dans Hadrumète 9, c'est l'épithète de מלכבעל (le pluriel pour le sing.) ; le sens est donc « glorieux, prospère », plutôt que « maudit », d'après l'assyr. *ezêru*, « maudire ». Cela répond bien aux exploits du règne. — אלמת dans le sens de « veuve » (comme *CIS.*) est confirmé par l'assyr. *almattu*. Le défunt ne gémit pas sur son malheur d'avoir été orphelin ; c'est la douleur de la mère qui se découvre : veuve, elle perd encore ce fils orphelin sur lequel elle avait reporté toute sa tendresse : c'est encore là un des coups de la mort. Hoffmann : אַז רֻמִּי תַּם בֵּין אֵלֶּה : « donc ma grandeur s'est terminée dans ceux-ci (ces jours) ». — חלת, « *sarcophagus ex conjecturâ* ».

קנמי seulement en araméen : « ma personne ». Ce mot gouvernant את et ce qui suit, il faut supposer une ellipse : « j'engage ma personne envers telle autre que je me vengerai s'il commet telle action » (Hoffmann). La langue de la Michna emploie une tournure analogue : « que je sois maudit si j'ai ou si je fais telle chose ».

5) בן d'après l'analogie de Tabnit, l. 4, peut signifier « dans nous », pour « auprès de moi ». Il peut avoir aussi le sens de « en lui », écrit *defective*, même dans Narnaka 2 13 (dans ces cas LID. propose de donner à בן la valeur de מן). — ממם non pas *mammôn* ou le pluriel de מנה, « mine », mais pour מאנם ; cf. l'araméen מאן, « vase ; il s'agit des vases précieux d'or ou d'argent qu'on déposait dans les tombes. — שׂם, participe passif avec Hoffmann ou שָׂמוּ, « ils ont placé », plutôt que שָׁם, « là », qui serait une tautologie.

משכב, « couche », ne peut guère être un autre objet que חלת, « sarcophage », puisque l'inscription gravée sur le sarcophage défend de l'ouvrir, l. 4. Quant au sens, משכב indique la place où le corps repose, un sarcophage ou un lit, ou une auge. Nous prenons עלת dans le sens de « sur ». Hoffmann tient à traduire « couvercle » (1), mais ce mot ne figure pas dans sa traduction. Le *CIS.* : « *nec superedificent lecto huic cameram lecti alterius* » ; עלת pour « chambre », mais עמס ne peut signifier « *superedificare* » ; son sens ordinaire est « porter en soulevant ». A la ligne 6, במשכב, « moi qui suis dans ce caveau », à moins qu'on ne suppose qu'il y a ב pour מ, par la faute des graveurs. Peut-être שני, « deuxième », au lieu de אחר, « autre », fait-il allusion au second caveau qui surplombait celui où était le sarcophage ; mais il faudrait alors l'article. Le défunt semble prévoir trois cas : qu'on n'ouvre pas le sarcophage, qu'on ne l'emporte pas, en le laissant nu sur le sol (cf. l. 21) et qu'on ne transporte pas le sarcophage, même en laissant le défunt dedans, dans un autre caveau, ici משכב. — בדנם, avec *CIS.* : « leurs mensonges » ; cf. Job, XI, 3 ; Hoffmann : « ce qui les concerne » = hébr. בַּדִּים. LID. préfère supposer une faute du lapicide et compléter בד[בר]נם.

7) Des trois clauses, la dernière serait incomplète, si on traduisait עמס avec Hoffmann dans le sens de changer de sarcophage.

9) Le mot ממלכת ici et l. 11 dans l'inscription du dos ; celle de la poitrine donne ici ממלך et l. 11 ממלת. Le dos a certainement raison à la l. 11, où le mot signifie

(1) Les contextes cités ne sont pas très convaincants : à proprement parler, on n'ouvre pas un couvercle ; on ouvre une boîte en soulevant le couvercle ; cf. l. 21 où עלתי dépend de יער qui ne peut signifier que « dénuder ».

une personne royale, opposée à אדם comme précédemment; mais ici la personne est qualifiée de אדר, au masculin; la vraie leçon est donc probablement מלך « le roi puissant », est, dit-on, une allusion au grand roi, le roi des Perses ou un Ptolémée. Cependant le grand roi est qualifié, l. 18, « le seigneur des rois », et dans son adjuration Echmounazar n'a exclu personne, pas plus le grand roi que le roi de Sidon. Il s'agit donc ici d'une personnalité assez puissante pour châtier qui que ce soit des pouvoirs humains. Le roi puissant est plutôt le roi Adar, le maître du monde souterrain. Même si on prend אדר comme une simple épithète, il est constant qu'elle s'appliquait à des divinités (*CIS.*, 118, 255 et ici l. 19). Les dieux saints ou célestes seraient ici opposés au dieu infernal.

Dans leur préoccupation d'éviter le sens eschatologique, les éditeurs du *CIS.* et Hoffmann rendent סגר par « livrer ». Mais outre que l. 22 on ne livre à personne, le sens du verbe en hébreu est « enfermer » et c'est le seul qu'indiquent les langues congénères. Le passage rappelle clairement Is., XXIV, 22. — Dans tous les systèmes, il est difficile d'expliquer במשל; un parfait dans le sens du conjonctif est peu vraisemblable; nous préférerions le participe avec Lid.

10) Nous commençons une nouvelle phrase avec l'acc. absolu, parce qu'elle a son apodose l. 11 par אל יכן. — L'adjuration est réduite aux deux clauses principales.

11-12) Les mots de « semence » et d' « extirper » mettaient sur la voie d'une comparaison qui se développe ici : les profanateurs n'auront pas de racine en bas, c'est-à-dire dans le monde infernal dont ils sont extirpés par la seconde mort, ni de fruits en haut, c'est-à-dire de descendants; la beauté de l'arbre sous le soleil est peut-être une allusion à la bonne renommée laissée par le défunt, les stèles bâties en son honneur, son culte de famille. — נחן probablement part. niph. de חנן, « être pris en pitié, infortuné ».

13) L'inscription du dos se termine par אנך *primo loco.*

15) Lire אש au lieu de אם, faute des deux textes. — בת évidemment au pluriel.

16 et 17) Hoffmann distingue deux entreprises distinctes : des constructions nouvelles, comprenant le temple d'Astarté et celui d'Echmoun, dieu particulier de la maison royale, et des restaurations relatives aux temples du Baal de Sidon et de sa déesse parèdre. Mais en réalité la phrase recommence trois fois, pour le temple d'Astarté, pour celui d'Echmoun et pour les deux autres. Ce qui est commun aux deux premiers, c'est la clause d'installation des dieux, qui semble bien indiquer une dédicace. D'autre part, après la clause « nous avons bâti les temples des dieux », *les* temples étant déterminés, on dit ensuite : « nous avons bâti un temple à Echmoun, nous avons bâti des temples aux dieux, au Baal de Sidon et à sa parèdre ». Il est prudent de ne pas attacher trop d'importance à ces variations de style. Comme il est impossible d'admettre qu'Astarté, la déesse de Sidon, et Echmoun n'y aient pas eu de temples, nous pensons qu'il s'agit dans tous les cas de restaurations; les deux premières ont pu être plus importantes. On pouvait ramener une divinité chez elle avec autant d'éclat que lors de l'inauguration. Ainsi fit Assourbanipal pour la déesse Nana (1).

16) Les éditeurs du *CIS.* ont comblé la lacune par בת עשתרת, ce qui doit être exact, car si on introduit plus tard Astarté dans ce temple, c'est donc le sien. On ne se contentera pas du suffixe comme l. 17 pour Echmoun, parce que le temple d'Astarté est un seul mot, et c'est la déesse, non le temple, qu'on introduit, tandis que l. 17 il y a « un temple pour Echmoun ». Le texte porte ישבן que les éditeurs, suivis par Hoff-

(1) *KB.*, II, p. 210 : « dans le temple qu'elle aimait, je l'ai installée ».

mann, Lidzsbarski (sans aucun signe diacritique), corrigent en וישבן pour conformer à l. 17. Mais יישרן donne un bon sens, de ישר pi. comme II Chron., xxxii, 30 (1). Cependant la fidélité du lapicide n'est pas au-dessus de tout soupçon. — שמםאדרם est une difficulté célèbre. Le *CIS.* : « *ibi magnificantes* », soit שָׁם מְאַדְּרִים ; Hoffmann שֵׁם מְאֹד רַב, « comme une très haute personnalité » (*als höchster Person*), et pour éviter la nécessité d'un adverbe de lieu après וישבן, il suppose ce verbe au pi. dans le sens de « constituer une demeure » ; mais peut-on continuer par l'accusatif? Il nous semble que c'est bien la personne de la déesse et du dieu, représentés par une pierre sacrée ou une statue qui est installée dans le temple, et dès lors le verbe signifie « conduire » (ישר au pi.) dans le premier cas, ou « faire habiter » (ישב au parfait hiph.) dans le second cas. Il est difficile de supposer qu'Astarté et Echmoun aient le même prédicat, comme par exemple « cieux glorieux » ou « nom sublime », tandis que la cérémonie supposait les mêmes sentiments chez les acteurs. L'interprétation de *CIS.* peut s'appuyer sur la nécessité d'une indication du lieu et sur ce que מאדרם, pi. ou hiph., plutôt ce dernier, attesté par Is., xlii, 21 (et peut-être Ps. xvi, 3), correspond à la joie du cœur lors du transfert de Nana (2). Si on ne voit pas la nécessité de l'adverbe, on pencherait pour שֵׁם מאדרם, « glorifiant le nom », justifié par Ps. viii, 3,10 ; mais on s'attendrait à ce que שֵׁם soit déterminé. Le présence de שמם רבם dans l'inscription du temple d'Echmoun a fait entrer la question dans une nouvelle phase ; la lecture שמם אדרם paraît s'imposer quel qu'en soit le sens.

17) L'inscription du temple d'Echmoun prouve qu'il faut lire dans la lacune après אשמן le mot שַׂר, « prince », et non pas שָׂד, « champ, » ou שֵׁד, « démon ». ען ידלל, accusatif de lieu. Renan a pensé à *Nabi Iahia* (*Mission de Phénicie*, p. 394).

18) Echmoun et Astarté étaient bien les dieux de Sidon ; mais on n'ignorait pas qu'ils étaient adorés ailleurs ; il s'agit maintenant des dieux spéciaux de la ville, probablement même des dieux éponymes. Le Baal de Sidon serait dès lors Ṣid. Vient ensuite Astarté du nom de Baal. Astarté est presque ici un nom commun : la déesse qui porte le nom corrélatif de celui du Baal ; ne serait-ce pas Ṣida? La tradition connaissait deux éponymes, l'un masculin, l'autre féminin (cf. le chap. sur Philon de Byblos). D'ordinaire on interprète ce שֵׁם moins littéralement, dans le sens qu'Astarté partage les prérogatives du Baal de la cité. D'autres lisent שמי, « du ciel » de Baal. — יעד dans le sens עֹד, « et de plus », c'est un nouveau titre de gloire. — Le seigneur des rois, le roi de Perse, puisque Dora était aux Sidoniens dès le temps de Scylax (*Périple*, éd. Müller, p. 79). — לִמדת est à expliquer avec Lid. d'après l'analogie de כמדת, *CIS.*, 165) ; לִ ou כ avec מדת, « mesure ». Donc עצמת substantif, dans le sens d' « actions d'éclat ». Il s'agit, d'après l'analogie historique, de services rendus par la flotte phénicienne dont le roi de Sidon avait le commandement.

22) אִל, « ceux-ci » = hébr. אֵלֶּה. ויקצן, 3ᵉ p. pluriel avec *noun*. Les dieux saints ne sont pas tant ceux de la l. 9 que ceux auxquels on a bâti des temples ; d'ailleurs les mêmes en réalité.

Inscription de Tabnit.

Trouvée en 1887 par Hamdy Bey ; maintenant au Musée de Constantinople. D'après le fac-similé de Lidzbarski, et Hoffmann, *Ueber einige phoenikische Inschriften*.

(1) Toujours comme Nana, *usiribsi*, « je la fis passer ».
(2) *Eod. loc.*

1 אנך תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן
2 אשמנעזר כהן עשתרת מלך צדנם שכב בארן
3 ז מי את כל אדם אש תפק אית הארן ז אל אל ת
4 פתח עלתי ואל תרגזן כ אי אר לן כסף אי אר לן
5 חרץ וכל מנם משד בלת אנך שכב בארן ז אל אל תפת
6 ח עלתי ואל תרגזן כ תעבת עשתרת הדבר הא ואם פת
7 ח תפתח עלתי ורגז תרגזן אל י[כ]ן ל[ך] זרע בחים תחת שמ
8 ש ומשכב את רפאם

[1] Moi, Tabnit, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, fils d'[2] Echmounazar, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, je repose dans cette caisse. [3] Qui que tu sois, homme quelconque, qui trouverais cette caisse, oh ! n'[4] ouvre pas sur moi et ne me trouble pas, car il n'y a point chez nous d'argent, il n'y a point chez nous [5] d'or ni aucune [sorte] de vases ; moi seul y ai été jeté, reposant dans cette caisse. Oh ! n'ouvre pas [6] sur moi et ne me trouble pas, car c'est une chose abominable à Astarté et si tu oses ouvrir sur moi et si tu oses me troubler, que tu n'aies ni de progéniture parmi les vivants sous le soleil, ni de lit de repos avec les Rephaïm !

1) Le titre de prêtre d'Astarté passe avant celui de roi des Sidoniens ; il a peut-être sa raison d'être ; dans Echmounazar ce titre ne paraît plus. Comment peut-on songer au Grec Philoclès comme descendant d'une lignée de prêtres nationaux !

3) D'après Hoffmann, מי pour קנמי ; cf. *CIS*. 3, l. 4 et l. 30. La négligence du graveur à la ligne 7 autorise à supposer cette omission. On peut cependant supposer une tournure différente. מי = « qui », את = « toi... qui que tu sois »... Cela s'accorde mieux avec le discours direct qui continue à la seconde personne. — תפק de פיק, « tomber par hasard sur quelque chose » (Hoffmann). — La négation redoublée donne une singulière énergie à la phrase.

4) On lirait plutôt אדלן que ארלן ; cependant le ד n'est pas toujours distinct du ר, par exemple ארן *secundo loco*. Nous ne voyons pas d'autre solution que celle d'Hoffmann : אר dans le sens de vraiment ; לן parallèle à בן dans le passage analogue de *CIS*. 3, l. 5, soit dans le sens de « chez nous », ל + suffixe de la première personne du pluriel, soit en supposant une forme *linné*, comme *binné*, au même endroit, forme difficile à justifier. — Halévy a proposé le grec εἴδωλας.

5) מנם comme *CIS*. 3, l. 5. — משד ne peut guère s'appliquer à ce qui précède, étant au sing. On suppose que שד est un nom de matière précieuse ? Nous le prenons comme part. hoph. de שדד, un peu dans le sens araméen. Hoffmann suppose encore une faute de lapicide, בל[ע]ת, « prématurément », comme *CIS*. 3, l. 3 et 12. Mais la pensée exige bien plutôt l'hébreu בלתי, « moi seul » ; cf. Os., XIII, 4, où il est précédé du participe, il est vrai avec la négation ; mais on peut dire qu'ici la négation commande toute la phrase.

7) Noter les infinitifs absolus pour fortifier la pensée. Les lettres entre crochets sont suppléées quoique le texte ne présente pas de lacune ; — il faut bien supposer une erreur du lapicide, car יכל ne donnerait aucun sens.

Larnax Lapithou (Chypre) (*CIS.*, I, 95).

Dessinée par le marquis de Vogüé. Probablement de la fin du IVe siècle av. J.-C. La partie grecque d'après Waddington.

'Αθηνᾷ Σωτείρᾳ Νίκῃ
Καὶ βασιλέως Πτολεμαίου
Πραξίδημος Σέσμαος τὸν
Βω[μὸ]ν ἀνέθ[η]κεν.
'Αγα[θ]ῇ τύχῃ

1 לענת עז חים
2 ולאד מלכם פתלמיש
3 בעלשלם בן [ס]סמי
4 יקדש [א]ת מזבח
5 [ל]מזל נעם

A la déesse ʿAnath, force des vivants,
et au seigneur des rois, Ptolémée,
Baʿalchillem fils de Sesmaï
a consacré l'autel.
En heureuse destinée.

1) L'ancienne déesse ענת est identifiée à Athéné; l'épithète *soteira* est rendue au mieux. Mais on n'a pas trouvé d'équivalent en phénicien pour l'abstraction de la Victoire.

2) Le roi Ptolémée, probablement de son vivant (אד מלכם pour אדן מלכים), est associé à ce culte divin, quoique le grec mette ici une différence de cas, peut-être par erreur pour καὶ Νίκῃ Πτολεμαίου.

3) Le nom grec ne correspond nullement au nom sémitique; ce n'est ni une traduction, ni une approximation phonétique; cf. ses mains dans le tombeau de Beit-Djebrîn.

4) יקדש, la forme hiphʿil au parfait, confirmée par la forme יקדשת dans l'autre inscription de Larnax Lapithou, l. 9.

5) מזל conservé dans l'hébreu michnique dans le sens de « planète qui règle la destinée, destinée ».

Au Pirée (*CIS.*, I, 119).

Peut-être du IIIe siècle av. J.-C.

Ἄσεπτ Εσυμσελήμου Σιδωνία.

אנך אספת בת אשמנשלם צדנת אש יטנא לי
יתנבל בן אשמנצלח רב כהנם אלם נרגל

Je suis Asept, fille d'Echmounchillem, Sidonienne, [et ce monument est celui] que m'a dressé Iathonbel, fils d'Echmounsillekh, grand prêtre du dieu Nergal.

Ici les noms propres ont été transcrits en grec quoique le second soit assez estropié; יתנבל indique la forme assyrienne Bel et non Baal; Nergal est aussi un nom assyrien. אלם, le pluriel pour marquer la divinité.

L'INSCRIPTION TYRIENNE DE MALTE (*CIS.*, I, 122 A et B).

Cette inscription est en deux exemplaires, semblables sauf la coupe des lignes, en phénicien et en grec. Chacune est gravée sur un socle carré, supportant un cippe légèrement ovale, orné à sa base de feuilles d'acanthe et brisé par en haut. La hauteur, base comprise, est de 1m,05, la largeur de la base de 0m.28. C'est le meilleur échantillon des cippes tyriens (HEB., II, 44). Un des cippes est à Paris, l'autre à La Valette. Probablement du IIe siècle av. J.-C.

Exemplaire parisien.

1 לאדנן למלקרת בעל צר אש נדר
2 עבדך עבדאסר ואחי אסרשמר
3 שן בן אסרשמר בן עבדאסר כ שמע
4 קלם יברכם

Διονύσιος καὶ Σαραπίων οἱ Σαραπίωνος Τύριοι Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει.

1 A notre Seigneur, à Melqart, Baal de Tyr, qu'a voué 2 ton serviteur 'Abdosir et son frère Osirchamar, 3 tous deux fils d'Osirchamar, fils de 'Abdosir, car il a écouté 4 leur voix. Qu'il les bénisse.

Ce qui a ici une importance considérable, c'est la traduction de בעל צר par ἀρχηγέτης. Le même Héraclès est qualifié ailleurs ἡγεμών (Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, p. 102) et ἀρχηγός (p. 107). Foucart cite une corporation de marchands et d'armateurs tyriens établis à Délos; elle est consacrée au culte de Ἡρακλέους τοῦ Τυρίου, πλείστων ἀγαθῶν παραιτίου γεγονότος τοῖς ἀνθρώποις, ἀρχηγοῦ δὲ τῆς πατρίδος ὑπάρχοντος. Il n'y a pas à s'y tromper; ce ne sont pas là des titres proprement divins. Le Baal de Tyr, Melqart, assimilé à Héraclès, n'est plus qu'un héros comme lui; à vrai dire, le grand héros de Tyr, son fondateur, son éponyme. Et c'est précisément la définition d'Hésychius : ἀρχηγέται : ἥρωες ἐπώνυμοι τῶν φυλῶν.

L'évhémérisme est déjà fort avancé. — On peut remarquer aussi l'identité d'Osiris avec Dionysos et par suite celle d'Osiris avec Sérapis. Les noms phéniciens formés par le nom divin et un verbe deviennent des adjectifs dérivés du nom du dieu.

INSCRIPTION DE MA'SOUB (1).

CLERMONT-GANNEAU, *Recueil...*, I, p. 81 ss.; HOFFMANN, *Ueber einige phoenikische Inschriften*, p. 20 ss.

Texte d'après la lecture et les restitutions de Clermont-Ganneau.

(1) Ma'soub est situé à une petite heure de la mer, entre Tyr et Ptolémaïs, à une heure et demie au sud d'Oumm el-'Awâmid.

1 ערפת כברת מצא ש[מ]ש וצ־
2 פלי אש בן האלם מלאך מלכ־
3 עשתרת ועבדי בעל חמן
4 לעשתרת באשרת אל חמן
5 בשת N /// /// לפתלמיס אדן
6 מלכם האדר פעל נעם בן פת־
7 למיס וארסנאס אלן א[ח]־
8 ים שלש חמשם שת לעם [צר]
9 כם אש בן אית כל אחרי [המק]־
10 [דש]ם אש בארץ לכן ל[ם ל
11 [סכר ושם נעם ל]עלם

[1] Portique du côté du levant et du septen[2]trion, qu'ont restauré les divins, représentants de Milka[3]astarté, et ses serviteurs, les citoyens de Hammôn, [4] pour Astarté sous le vocable d'Achéra, divinité de Hammôn, [5] en l'an 26 de Ptolémée, seigneur [6] des rois, l'illustre, Evergète, fils de Pto[7]lémée et d'Arsinoé, dieux frères[8], la cinquante-troisième année du peuple de Tyr, [9] comme ils ont restauré tout le reste des san[10]ctuaires qui sont dans le pays, pour que ce leur soit en [11] mémoire et bon renom à jamais.

Le principal honneur du déchiffrement de cette pièce importante revient à M. Clermont-Ganneau qui a traduit ainsi qu'il suit : « Portique du côté du levant et du septentrion, qu'ont construit les *elim*, envoyés de Moloch-Astarté et de son serviteur Baal-Hammon, pour l'Astarté en Achera, divinité de Hammon ; en l'an 26 de Ptolémée, seigneur des basilies, l'illustre, Évergète, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, dieux frères, cinquante-troisième année du peuple de [Tyr]... ont également construit tout le reste... qui (*sont*) dans le pays, pour que ce leur soit (*en souvenir et bon renom?*) éternellement] ».

La dernière partie de l'inscription n'offre aucune difficulté. Hoffmann a accepté les restitutions de Clermont-Ganneau (d'après une inscription d'Oum el-ʿAwâmîd, *CIS.*, I, 7), et les a mises dans le texte phénicien. Ce sont bien les mêmes personnes qui ont construit le portique et restauré les autres sanctuaires. La date marquée fixe l'ère de Tyr (274-273) et correspond à l'an 122-121 av. J.-C.

Il n'y a pas non plus de difficulté sur les mots du début, quoiqu'il soit malaisé de savoir s'il s'agit de l'est et du nord, ou seulement du nord-ouest, de deux portiques entourant une cour ou d'une colonnade rangée le long d'un temple.

En revanche une extrême obscurité règne encore sur la partie religieuse de l'inscription.

D'après Clermont-Ganneau, « les *elim* ou *oulim* sont des personnages d'un rang élevé, *optimates*, *primores* (Gesenius, s. v.), envoyés (cf. Waddington, n° 1890) (1) de Moloch-Astarté, divinité complexe qui s'est déjà révélée à nous dans une des inscriptions d'Oumm el-ʿAwâmîd et de Baal Hammon, divinité essentiellement carthaginoise; ils appartenaient peut-être à l'une de ces théories sacrées envoyées par Carthage à la métropole tyrienne...

La façon curieuse dont le Baal Hammon de Carthage est ici inféodé au Moloch-Astarté, au Moloch tyrien identique à Melkarth (*Moloch de la cité*), semble être un indice de la suzeraineté de la métropole reconnue par la colonie.

Le vocable *Astarté en Achera*, ou *dans l'Achera*, prête à diverses interprétations que je ne puis aborder en ce moment ; Astarté, comme Moloch-Astarté lui-même à Oumm el-ʿAwâmîd (*CIS.*, n° 8), est qualifiée, en outre, de El Hammon, « divinité de Hammon ».

(1) Cette référence est très heureuse : Λούκιος Ἀχ[κα]βαίου εὐσεβ[ῶν] καὶ πεμφθεὶ[ς] ὑπὸ τῆς κυρία[ς] Ἀ[ταργάτη]ς.

Hoffmann a objecté que Moloch-Astarté n'était nullement le Melqart de Tyr (1), et de plus que jamais les Carthaginois n'auraient reconnu d'une manière aussi humble l'infériorité de leur dieu. Un dieu n'est jamais le domestique d'un autre. Cl. Ganneau pourrait répondre que dans un fragment d'Euripide (*Nauck*, fr. 949) Hécate est qualifiée servante (λάτρις) de Déméter, mais il est impossible de donner cette épithète au dieu Baal Ḥammon qui régnait sur toute l'Afrique.

Il est également très difficile d'admettre que des Carthaginois aient entrepris, non un pèlerinage ni un voyage pour offrir des sacrifices, mais toute une série de constructions dans un pays qui appartenait alors à l'Égypte, et encore dans un simple district.

Ed. Meyer a proposé une autre solution (2). El Ḥammân est le dieu honoré par un Ḥammân ou pilier-stèle. Dans ce pilier est censé se loger le Baal Ḥammân, inférieur par conséquent à El Ḥammân, ce dernier identifié, comme on sait, avec Malkiastart. Donc d'après les dispositions de Malkiastart et de son serviteur Baal Ḥammân, on a élevé un portique à Astarté qui habite dans l'achéra ou pieu sacré, comme Baal, sa contre-partie, habite dans le pilier. Mais nous opposons derechef que Baal Ḥammân ne peut être le domestique de El Ḥammân; rien ne prouve qu'il habite dans le pilier consacré à El, car plusieurs cippes de Malikbaal sont consacrés, non pas à El Ḥammân comme l'exigerait la théorie, mais à Baal Ḥammân lui-même (3).

Hoffmann a suivi une tout autre voie. Il traduit : « Le grand portique du nord [est celui] qu'ont [de nouveau] construit les divins, les envoyés et les serviteurs de la Reine (4) Astarté, citoyens de Ḥammân, en l'honneur d'Astarté, dans le lieu (5) de la divinté de Ḥammân... » etc.

La base de cette interprétation est dans le nom de Ḥammôn. Oumm el-ʿAwâmid se serait d'abord nommée Ḥammôn. Ses citoyens principaux avaient la charge des temples de la région. Ils ont donc restauré à Maʿsoub et aux environs des sanctuaires consacrés à la divinité de leur ville, Astarté, divinité de Ḥammôn. Pour l'existence d'un lieu nommé Ḥammôn, sinon à Oumm el-ʿAwâmid qui paraît être de fondation récente (6), du moins dans la contrée, on peut citer ʿAin Ḥâmoul, et le Ḥammôn de Jos., XIX, 28, dans la tribu d'Aser.

Au premier abord ce système est assez déconcertant. Quand on a lu des centaines de fois le nom de בעל חמן comme celui d'une divinité carthaginoise, il paraît étrange de le traduire ici « citoyens de Ḥammôn ». Nous croyons cependant qu'il faut s'arrêter à cette solution.

בעל חמן ne se rencontre jamais en dehors de la sphère d'influence carthaginoise; si nous renonçons à la mission religieuse des Carthaginois dans ce coin perdu de Phénicie, il est très légitime de le traduire autrement. En dehors de toute considération tirée de cette inscription, on n'hésiterait guère à placer à l'ou. Ḥâmoul le Ḥammôn de la tribu d'Aser. Mais ce sens admis, il est étonnant qu'Hoffmann n'ait pas vu que les citoyens de la ville formaient une antithèse avec les *elim*. Ceux-ci sont bien, si l'on veut, des princes, mais leur titre de messagers de Malkiastarté leur donne un caractère sacré, probablement exprimé aussi par le mot elim, « divins ».

(1) Le nom מלכעשתרת ne se rencontre qu'ici, dans *CIS*. 8 et dans *CIS*. [illegible], où l'on voit que cette divinité avait un temple à Carthage.

(2) Supplément à un premier article sur Baal, dans Roscher, *Lex. myth.*, I, c. [illegible] ss.

(3) *CIS*., 123 a; 123 b; 147; 194.

(4) מלכעשתרת pour מלכתעשתרת.

(5) *In dem Siz*; ailleurs *in dem Cultlokal*.

(6) Clermont-Ganneau, *Études*..., I, p. 64 ss.

Si ces grands personnages ont droit au titre de Messagers d'Astarté, les citoyens de Ḥammôn se contentent du titre de « ses serviteurs ». עבדי est un pluriel avec le suffixe, comme l'entend d'ailleurs Hoffmann, en le rapportant à tort aux elim. Le suffixe est-il féminin ou masculin? Notre cas étant encore isolé, on ne peut raisonner d'après les analogies de la langue. Il nous semble qu'Hoffmann a encore raison de prendre מלכעשתרת pour une divinité féminine. La suppression du ת dans מלכת n'est pas plus anormale que dans אמעשתרת pour אמתעשתרת.

Le caractère féminin de la divinité est prouvé par la double équation, Milkaastarté est אל חמן, dans l'inscription d'el-ʿAwâmîd (*CIS*. 8) (1) et Astarté est ici אל חמן, I, 4. Or Astarté est bien au féminin. Mais comment une déesse peut-elle être qualifiée de El? Ce serait en effet impossible, El étant un dieu masculin dans le paganisme; ici encore il faut donner raison à Hoffmann qui lit אלי, le pluriel construit (2). Les faits ont confirmé cette hypothèse, puisque nous savons maintenant que *elim* se disait non seulement d'un dieu, mais d'une déesse (3), avec le sens singulier de la divinité. Après cela nous ne comprenons plus qu'Hoffmann mette un génitif entre אשרת qu'il prend pour un pieu sacré et la divinité de Ḥammôn. Ce serait donner à cette dernière un caractère spécifique qu'elle n'a pas non plus dans l'inscription d'Oumm el-ʿAwâmid où elle n'a que le caractère d'une apposition qualificative. C'est aussi pour cette raison que nous résistons à la tentation de rapprocher אשרת de l'assyrien *achrou*, « sanctuaire ». Maintenant qu'on ne peut plus douter de l'existence du vocable Achéra pour la déesse cananéenne, il faut purement et simplement la reconnaître ici.

Nous traduisons ב « sous le vocable de », « en qualité de », d'après l'analogie de Ex., VI, 3 (4).

Les faits sont très simples. La grande déesse cananéenne, Astarté, était la divinité des gens de Ḥammôn à Ḥammôn même sous le nom de Milkaastarté, au lieu nommé aujourd'hui Maʿṣoub, sous le vocable d'Achéra. La ville principale avait sans doute un temple considérable, dont les prêtres ou les administrateurs, nommés *elim*, « divins », se considéraient comme les chargés d'affaires de la déesse pour la restauration de ses sanctuaires dans toute la région. Nous savons comment ils se sont acquittés de leur office 122 av. Jésus-Christ.

Cosmogonie babylonienne.

1) Début du poème Enuma eliš.

1. *E-nu-ma* [*e* (5) -]*liš la na-bu-u ša-ma-mu*
2. *šap-liš* [*am-ma* -]*tum šu-ma la zak-rat*
3. *Apsu-ma reš-tu-u za-ru-šu-un*
4. *Mu-um-mu ti-amat mu-al-li-da-at gim-ri-šu-un*
5. *Me-šu-nu iš-te-niš i-ḫi-qu-u-ma*
6. *gi-pa-ra la ki-iṣ-ṣu-ra ṣu-ṣa-a la še- 'a*

(1) למלכעשתרת אל חמן.

(2) Donc ce n'est pas אל avec un nom de lieu!

(3) *RES*. 1 : אלם עשתרת. — עשתרת אל[י] חמן est un équivalent absolu de עשתרת אלהי צדנים, I Reg., XI, 5.

(4) Ex., VI, 3, באל שדי.

(5) Supplée d'après le fragment néo-babylonien. De même à la ligne 2.

7. *e-nu-ma ilani la śu-pu-u ma-na-ma*
8. *śu-ma la zuk-ku-ru śi-ma-tu la* [ ]
9. *ib-ba-nu-u-ma ilani* [ ]
10. (*ilu*) *Laḫ-mu* (*ilu*) *La-ḫa-mu uś-ta-pu-u* [ ]
11. *a-di ir-bu-u*[ ]
12. *AN. ŠAR. AN. KI. ŠAR ib-ba-nu* [*u*]
13. *ur-ri-ku umê* [ ]
14. (*ilu*) *A-nu* [ ]
15. *AN. ŠAR* [ ]

Le fragment néo-babylonien est encore plus lacuneux. Le commencement des lignes est semblable, sauf que la ligne 12 est passée; la ligne 14, correspondant à la ligne 15 de l'assyrien, contient encore Anu apres une courte lacune; la ligne 15 et dernière débute par des signes inintelligibles. La double disparition d'AN. ŠAR etc. est significative.

Lorsque en haut les cieux n'étaient pas nommés,
En bas la terre n'avait pas de nom,
L'Océan primordial, leur générateur,
Moummou Tiamat qui les enfanta tous,
Leurs eaux se mêlaient ensemble.
Point d'arbres entrelacés, point de roseraie en pousse (?).
Alors aucun des dieux n'avait paru,
Aucun nom n'était mentionné le destin [n'était pas fixé]...
Les dieux furent formés,
Lakhmou et Lakhamou apparurent...
Jusqu'à ce qu'ils augmentèrent...
Assur et Kichar furent formés.
Les jours se prolongèrent...
Anou...
Assur...

2) Texte de Damascius, *Quaestiones de primis principiis,* ed. Ios. Kopp, 1826, cap. 125, p. 384 (*ap.* DELITZSCH, *Das babylonische Weltschöpfungsepos*).

Τῶν δὲ Βαρβάρων ἐοίκασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν σιγῇ παριέναι, δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ καὶ Ἀπασὼν, τὸν μὲν Ἀπασὼν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι, τὸν Μωϋμῖν, αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν, Δαχὴν καὶ Δαχόν (1). Εἶτα αὖ τρίτην ἐκ τῶν αὐτῶν, Κισσαρὴν καὶ Ἀσσωρὸν, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς, Ἀνὸν καὶ Ἴλλινον καὶ Ἀόν· τοῦ δὲ Ἀοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον, ὃν δημιουργὸν εἶναί φασιν.

(1) Le texte cunéiforme montre qu'il faut lire Λαχὴν καὶ Λαχόν; la confusion est aisée à comprendre en grec.

CITATIONS BIBLIQUES

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

